



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN SEDE BOGOTÁ

El engranaje del discurso Capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo

Herwin Eduardo Cardona Quitián

Universidad Nacional de Colombia
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
Bogotá, Colombia
2012

El engranaje del discurso Capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo

Herwin Eduardo Cardona Quitián

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de:

Magister en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura

Director:

Pio Eduardo Sanmiguel Ardila

Línea de Investigación:

Violencia y Lazo social

Grupo de Investigación:

Cartel: "Tesis contemporáneas"

Universidad Nacional de Colombia

Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

Bogotá, Colombia

2012

*“Tras silencio tan prolongado, un
breve grito, ahogado en seguida.
Imposible saber qué clase de
criatura lo emitió y lo sigue
emitiendo, si es la misma de tarde
en tarde. Como quiera que sea, no
es un ser humano; no hay seres
humanos aquí, o si los hay,
dejaron de gritar”¹*

Samuel Beckett

¹Beckett Samuel, *El innombrable*, (Barcelona: Alianza editorial, 2001), 43.

Advertencia al lector:

El presente trabajo se inscribe como requisito para obtener el título de Magister en “Psicoanálisis Subjetividad y Cultura”. Si bien lo que se espera como producto es una tesis, *esto no es una tesis*. En cuyo caso estamos ante la primera dificultad, aquella que nos ubica a todos los que pretendemos obtener un título de maestría en psicoanálisis, y en donde valdría la pena preguntarse si acaso es posible hacer desde el psicoanálisis una tesis para la universidad.

Lacan había previsto lo que pasaría con sus escritos de ser llevados al discurso de la universidad. En el prólogo del libro titulado LACAN, de Anika Rifflet-Lemaire, quien realiza una tesis para la universidad sobre los *Écrits*, Lacan afirma que sus “*Écrits* no sirven para una tesis, la universitaria particularmente; antitéticos por naturaleza”². El problema radicaría en que el inconsciente es un saber puesto en situación de verdad, en donde la verdad siempre cojea, mientras que el discurso de la universidad obliga a mentir a los otros, sobre todo “cuando transforma en tesis esa ficción que denomina autor”³.

Aquí el autor es el producto de la fábrica universitaria, y por eso Lacan se pregunta “¿En qué va a convertirse el inconsciente ahí dentro?”⁴. Afirma que no ha hecho más que presentar Signorelli a la sociedad de filosofía. En efecto, se trata del nombre, aquello que permite articular al sujeto en el discurso a partir de la metáfora. En el discurso universitario el nombre (genérico) se obtiene a través de la tesis.

Esto no es una tesis sobre los escritos de Lacan, pero al centrarse en el seminario XVII no se puede más que recordar lo que decía a propósito del partido que se sacaría de sus seminarios, a los que se refería como “*los textos fieles*”⁵, de los cuales suponía que omitirían restituírseles. De ellos dice: “Interesarán para transmitir literalmente lo que he dicho: iguales que el ámbar que preserva la mosca, para nada saber de su vuelo”⁶.

Si hubo alguna vez una tesis, esta existió únicamente en el cartel “Tesis Contemporáneas”; si hubo allí una tesis, desde luego fue supuesta, en tanto no hubo nunca un autor. Allí sí se especula sobre el vuelo, cada tarde, en un discurso que no puede ser el universitario, porque de serlo no se interesaría en el vuelo de la mosca.

²Rifflet-Lemaire Anika, Lacan (Buenos Aires: Editorial suramericana, 1979), 10.

³Ibíd., 10.

⁴Ibíd., 15.

⁵Ibíd., 21.

⁶Ibíd., 21.

Resumen

Al enunciar la fórmula “El inconsciente es el discurso del Otro”, Lacan introduce un sujeto que es efecto de discurso; de manera que no será posible hablar de él, sin referirse a esta estructura que lo produce. Lacan plantea cuatro modalidades de discurso, cada una de las cuáles instala una forma particular de goce, que comparten una misma lógica: la imposibilidad de integrar la verdad en el discurso. Este elemento queda excluido, pero al mismo tiempo es su motor. Tiempo después introduce un quinto discurso, circuito en el que todos los elementos quedan integrados, eliminando a su vez la imposibilidad. Este discurso instala una forma particular de goce, en donde de manera excepcional, el sujeto tendría acceso al objeto, y en el que además, quedaría ubicado como nuevo Amo. A partir de aquí surgen algunos interrogantes: ¿Cómo se engrana este discurso? ¿Cómo se ha configurado históricamente? ¿Cuáles son los efectos sobre el lazo social contemporáneo?

Palabras clave: Discurso, sujeto, goce, capitalismo, lazo social.

Abstract

In spelling out the words "The unconscious is the discourse of the Other", Lacan introduces a subject that is an effect of discourse, so that is not possible to speak of him without referring to this structure that produces it. Lacan proposes four modes of discourse, each of which installs particular form of enjoyment, which share the same logic: the inability to integrate the truth in the speech. This element is excluded, but at the same time is its engine. Later introduces fifth speech, circuit in which all elements are integrated, eliminating the impossibility. This discourse installs particular form of enjoyment, where in exceptional circumstances, the subject would have access to the object, and which also would be located as a new master. At this point some questions arise: How is geared this speech? How has historically shaped? What are the effects on contemporary social bond?

Keywords: Discourse, subject, enjoyment, capitalism, social bond.

Contenido

Introducción	12
PRIMERA PARTE: EL MALESTAR CONTEMPORÁNEO Y LA COMPRENSIÓN ESTRUCTURAL DEL DISCURSO CAPITALISTA.....	19
I. El malestar contemporáneo.....	20
1. Un discurso que promulga derechos y libertades.....	22
1.1. ¿Autoconsumo?	24
2. Un tatuaje que se convierte en marca	26
2.1. La instalación progresiva de zonas erógenas	29
3. ¿El Otro absoluto o ausente?	32
3.1. ¿Un lazo social paranoico o perverso?.....	34
4. La maternalización del lazo social	38
4.1. ¿Autonominación?	42
5. La negación generacional	43
5.1. ¿Puede el dios protético ser un padre?	44
6. Coordenadas para el análisis del discurso capitalista	45
II. Del discurso a los cuatro discursos.....	48
1. ¿Qué es un discurso?	49
1.1. El goce y la repetición en el discurso	52
1.2. El fantasma en el discurso	55
2. La función del padre en el discurso.....	56
2.1. Padre-ley y Padre-goce en el discurso	56
3. El discurso del Amo como discurso fundamental	58
4. Del Amo antiguo al Amo moderno.....	61
5. El discurso de la histérica como cuestionamiento al Amo	63
6. El discurso del analista	64
7. El paso de un discurso a otro	66
III. El engranaje del discurso capitalista	71

1. <i>Producir cachivaches</i>	72
2. El plus-de-gozar y el discurso capitalista.....	73
3. El síntoma en el discurso capitalista	76
4. El quinto discurso como engranaje de los otros cuatro.....	77
5. ¿Un discurso sin vergüenza?	80
Consideraciones finales sobre la comprensión estructural del discurso capitalista.....	83
SEGUNDA PARTE: COMPRENSIÓN HISTÓRICA DEL DISCURSO CAPITALISTA.....	85
I. La plusvalía y el fetichismo en el discurso capitalista.....	86
1. <i>La Plusvalía de Marx</i>	86
1.1. La plusvalía anticipa el capitalismo	89
2. <i>La mercancía</i>	91
2.1. El fetichismo de la mercancía	94
3. <i>Del plus-de-gozar a la plusvalía</i>	95
4. <i>El circuito de la producción Capitalista</i>	97
II. La <i>Episteme</i> , la Ciencia y el Amo Moderno.....	101
1. <i>¿La liberación del siervo? o el robo del Amo al esclavo</i>	101
1.1. El auge de la civilidad	103
1.2. La organización del goce en la ciudad.....	105
2. <i>El deseo de saber y el cuestionamiento al Amo antiguo</i>	105
2.1. El intelectual como artesano.....	107
3. <i>El Auge de las Universidades y sus luchas</i>	108
3.1. Titulación y Nominación en el discurso moderno	109
3.2. Del saber-hacer al saber-teórico	110
3.3. Una nueva organización del goce.....	112
4. <i>Las transformaciones en la vida familiar</i>	113
4.1. La organización espacial del goce en la vivienda	114
5. <i>La emergencia del individuo</i>	115

5.1.	La escritura de lo íntimo y los placeres de la lectura individual.....	116
5.2.	El papel de la escritura como transmisión del saber al Amo moderno	117
5.3.	Las reformas protestantes y la individualización del sujeto moderno	118
7.	<i>El control del Estado y las profesiones de trabajo social: ¿suspensión de la función paterna?</i>	121
7.1.	Las instituciones de encierro	121
7.2.	Las profesiones de trabajo social	122
7.3.	Influencia del psicoanálisis en la reconfiguración del control estatal de la vida privada.....	123
III.	El psicoanálisis, el hombre moderno y el discurso capitalista.....	127
1.	<i>El Psicoanálisis y el espíritu del hombre moderno</i>	128
1.1.	La sospecha de algunos psicoanalistas	128
1.2.	El descubrimiento de la histérica	130
1.3.	Las constataciones de Freud y la técnica analítica.....	132
1.4.	La institución psicoanalítica	133
1.5.	La perversión del saber psicoanalítico	135
1.6.	El arte permeado por el psicoanálisis	136
1.7.	La expoliación del capitalismo a la histérica	138
2.	<i>Modernidad y modernización en la producción del objeto</i>	139
2.1.	Producir nada	140
2.2.	Cómo fabricar un Ángel.....	142
3.	<i>De la lógica binaria a la potencia unaria</i>	144
3.1.	La utopía de la comunicación	144
3.2.	Algunos antecedentes de la utopía de la comunicación	146
3.3.	Efectos de la utopía de la comunicación en el lazo social.....	146
3.4.	La absorción del lazo social en los medios de comunicación.....	148
3.5.	La entropía de la sociedad de la información.....	149
3.6.	La comunicación y la potencia unaria	150

4. <i>Mayo del 68 y la integración de la producción cultural</i>	151
4.1. La lectura de Lacan sobre Mayo	151
4.2. Los acontecimientos de Mayo	152
4.3. La televisión y la reincorporación de la producción cultural.....	154
4.4. Una resistencia a tomar la palabra.....	155
Consideraciones sobre la aproximación histórica al engranaje del discurso capitalista.....	157
Conclusiones	162
Algunas sugerencias para analizar los efectos del discurso capitalista en el sujeto:.....	168
Bibliografía.....	172

Tabla de ilustraciones

Figura No 1: Discurso del Amo 1 60

Figura No 2: Discurso de la Universidad 1..... 62

Figura No 3: Discurso de la Histórica 1 63

Figura No 4: Discurso del Analista 1..... 65

Figura No 5: Rotación de los discursos 1..... 68

Figura No 6: Discurso del Capitalista 1 72

Introducción

El malestar de la época se encuentra en relación con el patrón hegemónico de la sociedad contemporánea: el mercado y el consumo, su consecuencia directa. Los análisis desde diversos ángulos apuntan a una descripción del impacto que ha tenido el modelo neoliberal en las instituciones y las relaciones sociales. La consecuencia fundamental tiene que ver con la brecha de exclusión entre aquellos que pueden acceder a los bienes y servicios ofrecidos por el mercado, y una gran mayoría que queda excluida del disfrute de los objetos. Este modelo económico apunta a una desregulación estatal de la economía, en pro del libre flujo de capital. El resultado es la privatización de los asuntos públicos antes a cargo del Estado.

El problema que analiza la presente investigación es el malestar producido por la economía de mercado, cuya consecuencia es el consumo. Una economía centrada en el goce prometido por los objetos, que aumenta la insatisfacción del sujeto, es decir, produce falta-de-gozar, pues por estructura el objeto de goce es inalcanzable. Aunque esto es estructural, inherente al discurso mismo, la vía propuesta por la economía de mercado, instala una lógica que rompe el vínculo social: el consumo. La consecuencia de esto se manifiesta en la agresión al otro por la disputa de los objetos, y la dificultad para establecer vínculos sociales debido al individualismo del consumo. Patológicamente observamos un aumento de los cuadros depresivos, y de trastornos asociados: bipolaridad o estados límite. Las causas de esta problemática conducen al análisis de los elementos que introduce el actual modelo económico, cuya lógica implica una economía de libre flujo de capital, que requiere de la desregulación del Estado, lo que se traduce en el debilitamiento de las instituciones. Asunto que se sostiene ideológicamente en la concepción del sujeto libre y autodeterminado, para el que los patrones de identificación se hacen inestables. Se hace necesario entonces analizar este modelo económico a la luz de la estructura sobre la que se asienta. ¿Cómo funciona la economía de mercado? ¿Sobre qué se articula para que tenga tanto éxito?

Hasta hoy el análisis de esta problemática se ha realizado desde dos corrientes: el materialismo y el posmodernismo. El primero describe el problema en relación con la contradicción material de las clases sociales y el sistema de producción capitalista centrado en la explotación y la plusvalía, sostenido a su vez por el Estado, a través del aparataje ideológico encargado de la reproducción cultural. El segundo centra el análisis en lo simbólico, denominado por la época actual como “posmodernidad”, caracterizada por la caída de los grandes relatos simbólicos que sostenían las sociedades modernas. Para el materialismo el problema del consumo se explica por la manipulación de la necesidad humana, pues se atribuye al mercado la creación de necesidades inexistentes. Para las corrientes del posmodernismo el problema del consumo radica en la desregulación simbólica de la sociedad, producida por la caída de los grandes relatos, en cuyo lugar se habría instalado el poder del mercado.

En esta investigación el análisis se realiza desde el psicoanálisis, que aporta elementos fundamentales para comprender el funcionamiento del mercado y el consumo, desde la lógica del deseo y las pulsiones, organizadas a su vez, en relación con el discurso. El discurso contemporáneo, denominado por Lacan “*Discurso capitalista*” (conferencia en Milán en 1972⁷), expone la estructura del goce en la actualidad. La particularidad de este discurso tiene

⁷ Jacques Lacan, « Du discours psychanalytique » – 12 de mayo de 1972 – en la Universidad de Milán. Disertación pública de Jacques Lacan en la Universidad de Milán, convocada mediante la nominación “Del discurso psicoanalítico”. Ha colaborado Alejandra Freschi, en esta entrega completa de la citada Conferencia. (École Lacanienne de Psychanalyse, 1978, consultado en línea del archivo Tout pas-tout Lacan en <http://www.ecolelacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>).

que ver con la posibilidad de que el sujeto acceda al objeto de goce, a diferencia de otras formas de organización social en donde el objeto se encuentra prohibido. Esto se hace posible gracias a una mutación en la lógica de la organización del discurso. Asunto que conlleva la pregunta sobre la manera particular como opera el discurso capitalista. “¡Como máquina!” han dicho algunos, lo que supone una especie de artefacto compuesto por elementos interrelacionados de una manera específica. Este mecanismo es el que denomino *engranaje*, y es aquello que pretendo descifrar. Engranaje, en cuanto los indicios encontrados en los antecedentes de la formulación de Lacan sobre los cuatro discursos en el seminario XVII, proporcionan elementos que permiten suponer que es a partir de estos cuatro que se configura el quinto. Esto constituye la hipótesis de la cual parte la presente investigación: el discurso capitalista es producto de un artificio que logra engranar los otros cuatro alrededor del objeto de goce, denominado por Lacan objeto *a*. Así las cosas, el funcionamiento del quinto discurso se asienta en una lógica estructural, la tendencia del sujeto hacia el objeto *a*: como causa de su deseo y como objeto de goce. A partir de aquí surgen los siguientes interrogantes: ¿Cómo se engrana el discurso capitalista? ¿Cómo se ha configurado históricamente? ¿Cuáles son sus efectos sobre el lazo social contemporáneo?

Estos son los vectores que guían la presente investigación, el objetivo central será “explicar el engranaje del discurso capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo, a partir de las formulaciones de Lacan sobre los cuatro discursos, y utilizando como metodología el análisis filmográfico y la interpretación histórica, para describir los diferentes elementos que componen su estructura”. Para esto he organizado la investigación en tres momentos específicos:

1. Describir el malestar contemporáneo a la luz de conceptos psicoanalíticos que explican la estructura de la subjetividad y el lazo social, utilizando material filmográfico como medio expositivo.
2. Explicar el funcionamiento de los cuatro discursos, y su engranaje en el discurso capitalista, desde las formulaciones de Lacan en el seminario “*El reverso del Psicoanálisis*”, ilustrándolo a partir de material filmográfico y literario.
3. Realizar un análisis histórico que permita comprender el funcionamiento de los cuatro discursos de Lacan y su engranaje a lo largo de las diferentes etapas del capitalismo.

¿Pero por qué hacer una tesis sobre el discurso capitalista? Un sinnúmero de personas ha vivido en el capitalismo, y podríamos decir que como sistema de producción tiene algo más de 500 años; por supuesto no siempre ha sido el mismo: ha sufrido múltiples mutaciones; al menos seis generaciones han padecido el capitalismo industrial y cerca de tres hacemos parte de la revolución microelectrónica. Un hombre no es más que un ínfimo punto perdido en la inmensidad de la historia, y en la inconmensurabilidad del cosmos. ¿Acaso cada hombre se preguntará alguna vez por su origen? ¿Por aquello que lo determina? Si somos producto del discurso no podemos más que ubicar sus coordenadas para situarnos como veleta perdida en el océano. Quizá sea esta solo una excusa para trazar algunas líneas que permitan comprender el destino propio. La pregunta por el origen es la única pregunta que nos atraviesa desde siempre, tal cual lo devela Freud en las “Teorías sexuales infantiles”.

Las generaciones actuales no logran dilucidar otra forma de organización social distinta al capitalismo. ¿Pero acaso el capitalismo es un monstruo horroroso y persecutor? Incluso los que han previsto su fin saben que no es así. En Milán, Lacan le dice a su público: “Para nada les estoy diciendo que el discurso capitalista sea feo, al contrario es algo locamente astuto, ¿eh?

Locamente astuto, pero destinado a estallar”⁸. Para Lacan el capitalismo es lo más astuto que se ha hecho como discurso, pero es insostenible. De hecho afirma que es un truco, inversión entre S1 (significante Amo) y \$ (sujeto), lo cual, según dice, le permite marchar sobre ruedas, “pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume”⁹.

Muchos ven en el capitalismo la causa de todos los males, algunos se pegan a utopías para intentar transformarlo, al final todos creemos que un cambio de sistema aliviaría los problemas del mundo. ¿Pero estamos dispuestos a renunciar al goce que nos ofrece el capitalismo? Y si cada uno de nosotros es producto de este discurso ¿Abogar por su desaparición no implicaría el fin de nosotros mismos?

En el momento en el que escribo este texto, el mundo se encuentra agitado:

- Los que se han apegado a ciertas creencias *New Age* hablan de una transformación del mundo en el 2012, mientras la inestabilidad económica de la Unión Europea pareciera confirmar su resquebrajamiento: el traspaso de las fronteras nacionales no fue la salida, la unidad en torno a la moneda demuestra que la exclusión de esta mercancía no puede convertirse en un significante que organiza los demás, economía que pareciera señalar la cara del goce capitalista, una deuda simbólica impagable manifiesta en el endeudamiento financiero. Por otro lado, la debacle de los gobiernos del Medio Oriente y la inestabilidad de África que hoy muestra las consecuencias del colonialismo europeo.
- La crisis de la universidad pública en América Latina en donde miles de jóvenes han salido a las calles a protestar liderando un movimiento sin precedentes en los últimos años, y que recuerda las esperanzas que ponía Lacan en la juventud: “hay en alguna parte, al lado de lo que se llama tan amablemente, tan tiernamente, la juventud... como si fuera una característica... al nivel de la juventud hay algo que no marcha más al lado de cierto discurso... del discurso universitario.”¹⁰. Esperaba Lacan que si el psicoanálisis hubiera tomado cuerpo, “ellos sabrían mejor lo que hay que hacer para hacer la revolución.”¹¹ Desde luego que no se engañaba con la revolución, pues sabía que “eso significa... volver al punto de partida.”¹² Sin embargo se trata de una dinámica necesaria, en un discurso que pareciera no girar más para dar paso a otro.
- Por otro lado, la fe puesta en la tecnología: miles de personas agolpadas durante días para SER los primeros en comprar los objetos inventados por Steve Jobs, quien conocía bien la relación entre los objetos del mercado y la economía psíquica; por eso decía: “No puedes preguntarle a los consumidores qué quieren y luego pretender dárselo. En el tiempo que has estado fabricándolo, ellos querrán una cosa nueva... Muchas veces la gente no sabe lo que quiere hasta que se lo enseña”¹³.

⁸ Ibíd., 15.

⁹ Ibíd., 15.

¹⁰ Ibíd., 13.

¹¹ Ibíd., 14.

¹² Ibíd., 14.

¹³ El País, <http://www.elpais.com.co/elpais/internacional/noticias/frases-celebres-steve-jobs> (consultado el 16 de diciembre de 2011)

Develar el discurso capitalista implica apelar a los algoritmos de Lacan para tratar de comprender el imposible de cada discurso, el punto en el que fracasan. La crisis de Medio Oriente, el problema de la gobernabilidad en África, así como la caída de la Unión Europea, demuestran aquella verdad extraída por Freud de un Chiste, a saber, que es imposible gobernar. Y si la juventud no marcha más al lado del discurso universitario, ¿no señala esto la imposibilidad de educar? La fe en la tecnología pareciera ser lo único que hasta cierto punto se mantiene; de hecho varias de las agresiones entre jóvenes ocurren por el robo de objetos tecnológicos. Steve Jobs es la muestra de aquello sobre lo cual gira el mercado actual: la gente no sabe lo que quiere, sin embargo siempre quiere algo más. El deseo es siempre deseo de otra cosa, eso hace que el mercado se perpetúe. Las prótesis tecnológicas han acercado lo suficiente al hombre a su conversión en dios: “dioses protéticos”, como dice Freud en “El Malestar en la Cultura”. Los dispositivos de Apple constituyen al dios posmoderno que con su dedo puede mover literalmente el mundo, ¿pero se siente bien el hombre siendo dios? Tautología con la que muy bien supo jugar Jobs a través de la marca y que mantiene al sujeto pegado a sus productos: (I-pod, I-pad, I-phone... ¿I-god?)

Las tres profesiones imposibles según Freud, gobernar, enseñar y analizar, constituyen tres de los cuatro discursos planteados por Lacan: discurso del Amo, discurso de la Universidad y discurso del Analista; sin embargo Lacan agrega uno más: discurso de la histórica, el cual instala a su vez una imposibilidad: hacer desear. Quizá sea sobre este último que puede observarse el punto en que el mercado fracasa y en donde el capitalismo se consume a sí mismo. Comprender el engranaje del discurso capitalista implica trabajar sobre estos cuatro discursos imposibles. Y quizá sea esto de alguna manera lo que me ha traído hasta aquí, punto en el que me he visto implicado en las tres profesiones imposibles: educar (Psicopedagogía), gobernar (Administración Pública) y una tercera (¿analizar?) que pone en tensión al psicoanálisis en el discurso universitario. Todo parece indicar el fracaso de cierto discurso en el que todos nos hemos visto implicados, discurso que se habría conformado desde hace cientos de años y que muestra que algo no marcha más del lado de la Universidad.

Como investigar supone una cuestión de método, y este ejercicio se encuentra inscrito en la demanda de la Universidad, es necesario realizar una aclaración metodológica. El método se definió a partir del hallazgo de ciertos vestigios, lo que dio origen a la creación de unas herramientas explicativas y de análisis. Lo que paso a explicar, constituye una reflexión posterior al ejercicio investigativo. Podría decirse que la investigación dio origen al método, y que quizá, estando desde el comienzo, solo puede aprehenderse *a posteriori*.

El método osciló entre dos perspectivas: por un lado el análisis cinematográfico, y por otro el análisis histórico. Sobre el primero cabe resaltar, que si bien se encuentra más del lado de la perspectiva semiótica, en donde el vector es lo simbólico, no se trata de un análisis centrado en el discurso de cada film, sino en elementos desde los cuáles puede ilustrarse y explicarse: por un lado el malestar contemporáneo, por otro el funcionamiento del discurso capitalista.

El cine es un objeto fundamental para comprender la contemporaneidad. Como lo explica Barthes,¹⁴ el discurso mediático es producto de un orden simbólico inconsciente que lo estructura. En esta medida, el cine, ofrece elementos particulares para comprender el orden simbólico contemporáneo. Al ejercer una función de estructuración simbólica, se sitúa a nivel del mito, o de la tragedia, como texto que explicita y presenta los elementos propios de su

¹⁴ Citado por: Breton Philippe y Proulx Serge, La explosión de la comunicación (Quito: Ediciones Abya-Yala 1996), 156.

época. Así, podríamos decir que el cine nos presenta una “manifestación privilegiada de la mitología contemporánea,”¹⁵ encargada de transmitir los mitos de la modernidad.

No podemos desconocer la influencia que tiene hoy la televisión y el cine en la organización de lo público y lo privado. No es gratuito que antes de reproducir el cine la realidad social, sea la realidad social la que repite y toma como suyos los símbolos introducidos por las películas. Así, por ejemplo, la máscara de “V de Venganza”, tan popular hoy en todas las manifestaciones y movilizaciones ciudadanas.

Tomo el cine aquí en su decir, sin pretender una interpretación de los actores o del director, sino tratando de ilustrar la realidad contemporánea a partir de sus escenas, y su guión. Intento con esto dar lugar a lo Real de aquello que nos presenta, dejando que hable como objeto, esto es: permitiendo que lo real se imponga.

Cabe mencionar el trabajo realizado por Žižek para quien el discurso cinematográfico constituye un instrumento eficaz para interpretar el mundo contemporáneo:

“el cine me acompañó en mi obsesión por la claridad conceptual, ya que de las películas puedo extraer ejemplos que complementan la exposición de las ideas. Pero, además, creo que realmente se puede aprender mucho de los films: en el cine se puede encontrar la ideología en su estado de máxima pureza. Si uno quiere saber cómo es una Sociedad determinada, tiene que ir al cine; allí se muestran las tendencias que dominan una época.”¹⁶

Sobre la perspectiva histórica que utilizo para explicar el engranaje del discurso capitalista, su objetivo ha sido comprender el engranaje, como la articulación de un aparataje, que se habría consolidado a partir de diferentes momentos históricos. La elección de esta vía corresponde a una necesidad de comprensión que se inscribe en la intersección entre psicoanálisis y ciencias sociales. Del psicoanálisis lacaniano conocemos que su punto de partida es la estructura, que para el caso, cabe aclarar, se trata de la castración instalada por el lenguaje en el hablante. Por tanto esquivamos el análisis histórico, pues la estructura no requiere de una explicación que se remita a los orígenes de su emergencia. Aún al hacerlo, desde la historia de cada sujeto, que estaría más del lado de la clínica, no se centraría en aspectos históricos de larga duración. Sin embargo es esta la perspectiva que he tomado para comprender el discurso capitalista. Así pues, la veta histórica que he elegido, no solo rebasa la lógica estructural, sino que además se centra en periodos de análisis de larga duración. Es menester por lo tanto justificar la necesidad de recurrir metodológicamente a este análisis, en aras de proponer un método que se acerque a la intersección entre psicoanálisis y ciencias sociales, desde una perspectiva histórica.

Mi primer argumento es que los discursos deben ser entendidos desde una perspectiva histórica, por el solo hecho de que cada estructura corresponde a formas de lazo social específicas inscritas históricamente. Así también el discurso capitalista, entendido desde la lógica de la plusvalía, pues el mismo Marx, quien devela su funcionamiento, inscribe un modelo de corte histórico (de larga duración) para comprender sus contradicciones. Si entendemos la emergencia del discurso capitalista como producto de una mutación, es importante no perder de vista, que su propia duración, es superada por un periodo de tiempo de larga duración, en donde se inscriben sucesos y realidades que posibilitan su emergencia.

¹⁵ Ibid., 156.

¹⁶ ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK: El cine, espejo de censuras e ideologías, Verónica Chiaravalli 02.05.2004, LA NACION. Domingo 2 de mayo de 2004. <http://www.lacan.com/Žižek-cine.htm> (consultado el 20 de agosto de 2012)

Si bien he presentado la posible contradicción de método que existiría entre el análisis de las estructuras y la perspectiva histórica, ahora me ocuparé de zanjar esta diferencia, aparentemente insoslayable. Partiré del análisis realizado por Braudel, a propósito de los periodos históricos de larga duración. Al contrario de lo que suponemos sobre lo irreconciliable entre el análisis estructural y el histórico, Braudel nos dice que justamente la estructura “domina los problemas de larga duración.”¹⁷ Más interesante aún resulta la definición que da de la estructura dentro de la comprensión histórica: “Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura”.¹⁸ Así defino el discurso capitalista: como un engranaje, una arquitectura que debe ser excavada arqueológicamente para ser comprendida.

Al ser una estructura, es algo que el tiempo tarda en desgastar, y con esto, en transformarse. Por la misma razón determina el transcurrir de la historia y los encuadramientos mentales; es decir que si partimos de la determinación inconsciente del sujeto (y la estructura se organiza discursivamente), estamos en un campo en donde el inconsciente se encuentra determinado por dicha estructura.

Si la lógica del discurso capitalista es la plusvalía ¿cómo comprender el discurso capitalista por fuera de la lógica del capital? Tendremos entonces que remontarnos al análisis de un periodo de larga duración, que se inscribe casi cinco siglos atrás, pues a pesar de los cambios instalados por la revolución industrial y luego por la microelectrónica, existen rasgos que permanecen inmutables. ¿No es esto una estructura? Desenmascarar el discurso capitalista comprender su arquitectura, su engranaje, requiere pues de una perspectiva temporal que permita delimitar las relaciones que dan origen a su emergencia.

Ahora bien, sobre eso que se ha denominado la contemporaneidad, y en otros casos posmodernidad (Lyotard), o modernidad líquida (Bauman), y que es donde se inscribe el discurso capitalista como forma particular que nos ofrece el psicoanálisis para comprender el malestar actual ¿no es acaso preciso aclarar lo contemporáneo a partir de lo pasado? Si perdemos de vista este elemento terminaremos fijando la atención, como nos advierte Braudel, sobre aquello que acaba de cambiar. Puede ser aquí, justamente, en donde la perspectiva filosófica de la posmodernidad derrapa, al perder de vista una estructura que le permita comprender aquello que hay de inmutable en lo contemporáneo. Vale para eso el discurso capitalista, en tanto estructura que nos permite ir al pasado para comprender su *engranaje*.

Indudablemente la matemática como disciplina que ha influenciado el análisis estructural, le ha permitido formalizar los elementos fundamentales para la comprensión de la realidad, pero si nos quedáramos únicamente en el plano formal ¿no vagaríamos por el campo estéril de las abstracciones matemáticas? Terminaríamos estudiando las relaciones en sus posibilidades matemáticas, sin que se encuentren en relación directa con la realidad social. Se dirá, para el caso del psicoanálisis, que para eso se vale de la clínica, única vía para realizar investigación aplicada. Por lo demás, a quienes incursionamos en el campo de la investigación no aplicada ¿nos queda únicamente deambular por el mundo de las estructuras, o se nos permitirá introducirnos en el campo de lo social, para comprender sus contradicciones, a la luz de los

¹⁷ La larga duración: <http://es.scribd.com/doc/15000122/Braudel-La-larga-duracion>, (consultado el 20 de agosto de 2012) Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 5 Noviembre de 2006, UAM-AEDRI 1-36 Capítulo 3 “La larga duración” en La Historia y las Ciencias Sociales, Alianza Editorial, Madrid, 1979(4ª Edición). La obra original, “Histoire et sciences sociales: la longue durée”, fue publicada en Annales E.S.C., nº. 4, octubre-diciembre 1958, Débats et Combats, ps. 725-753

¹⁸ Ibid.

conceptos psicoanalíticos? Campo nada estéril, pero que requiere de la historia para la comprensión de sus dinámicas.

Por eso justifico el método de análisis histórico desde la propuesta de Braudel, pues propone realizar un análisis de la realidad social en donde existe un ir y volver: del modelo a la realidad, a partir del análisis histórico, y de la historia al modelo para comprender el *engranaje* de la estructura. Para el caso diré: de la estructura (discurso capitalista) a la historia, y de la historia a la estructura, para comprenderla de nuevo, a la luz de eso que defino como un engranaje, o en palabras de Braudel: ensamblaje, arquitectura. Este camino debe ser entonces el de la perspectiva histórica de larga duración, pues solo así podemos excavar en las estructuras.

En consecuencia con el método planteado (el análisis de las estructuras a partir de los periodos históricos de larga duración, en un recorrido que implica un IR y VENIR, de la estructura a la historia y de la historia a la estructura), he organizado la presentación en dos partes:

En la primera, titulada: “El malestar contemporáneo y la comprensión estructural del discurso capitalista”, realizo un recorrido por los planteamientos de Lacan sobre los cuatro discursos y el discurso capitalista. Consta de tres capítulos. El primero, titulado: “El malestar contemporáneo”, presenta el problema de investigación de manera amplia, articulando las discusiones de algunos psicoanalistas sobre la contemporaneidad (estado del arte), con una interpretación sobre las problemáticas actuales del lazo social, ilustrada a partir del cine (estado de la realidad). En el segundo, titulado: “Del discurso a los cuatro discursos”, realizo un análisis del concepto de discurso en Lacan, y un recorrido por los cuatro discursos, apoyado en relatos literarios y filmográficos que ilustran los conceptos. En el tercero, titulado: “El engranaje del discurso capitalista”, desarrollo la hipótesis de la investigación a partir de los planteamientos de Lacan sobre la contemporaneidad, y tomando como punto de referencia el trabajo sobre los cuatro discursos. Si bien el primer capítulo hace referencia a los efectos del discurso capitalista sobre el lazo social, lo cual debería ser consecuencia de la comprensión del engranaje, he decidido presentar el trabajo en este orden, teniendo en cuenta que esos efectos, son los indicios desde los cuáles he partido para plantear el problema, y frente a lo cual se inicia el recorrido para intentar comprender las causas.

En la segunda parte, titulada “Comprensión histórica del discurso capitalista”, se realizó un recorrido por periodos extensos de la historia, para comprender los acontecimientos y las rupturas en las que emerge el capitalismo, a la luz de los planteamientos de Lacan sobre los cuatro discursos. A estas alturas, el recorrido estructural ha permitido dilucidar cuáles serían los momentos históricos de análisis, pues cada discurso nos sitúa en una época específica. Lo que obliga a realizar este recorrido es el intento por demostrar la hipótesis del engranaje del discurso capitalista, según la cual el quinto discurso es producto del *engranaje* axiomático de los enunciados introducidos por los otros cuatro. La presentación se ha organizado en tres momentos. El primero, titulado: “La plusvalía y el fetichismo en el capitalismo”, introduce el concepto de plusvalía de Marx en la lógica del concepto plus-de-gozar en Lacan. El segundo, titulado: “La *episteme*, la ciencia y el amo moderno”, ubica el paso del discurso del Amo al de la Universidad. Finalmente, el tercero, titulado “El psicoanálisis, el hombre moderno y el discurso capitalista”, presenta la emergencia de dos discursos fundamentales para la comprensión del engranaje del discurso capitalista: el del analista, y el de la histórica.

PRIMERA PARTE: EL MALESTAR CONTEMPORÁNEO Y LA COMPRENSIÓN ESTRUCTURAL DEL DISCURSO CAPITALISTA

La primera parte de “El engranaje del discurso capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo”, tiene como objetivos: describir el malestar contemporáneo a la luz de conceptos psicoanalíticos que explican la estructura de la subjetividad y el lazo social, y, explicar el funcionamiento de los cuatro discursos y su engranaje en el discurso capitalista. Esto con la intención de responder a dos preguntas básicas que orientan la presente investigación: ¿cómo se engrana el discurso capitalista? ¿Cuáles son sus efectos sobre el lazo social contemporáneo?

Se ha denominado “el malestar contemporáneo y la comprensión estructural del discurso capitalista”, porque el acercamiento que se realiza a la problemática del lazo social contemporáneo tiene su anclaje teórico en el psicoanálisis lacaniano, que ha reintroducido el psicoanálisis de Freud en el campo de la lingüística, la lógica y la topología; lo que convierte su teoría en estructuralista. De esta manera, comprender el malestar de la época desde el psicoanálisis implica acuñar el concepto de discurso, pues es la estructura particular que permite entender la organización del lazo social humano.

El discurso capitalista obedece a una formulación de Lacan, orientada a presentar, de manera estructural, el tipo de relación que se establece en el discurso contemporáneo. En este sentido, el malestar contemporáneo será analizado a la luz de la fórmula que introduce Lacan y que denomina: “Discurso capitalista”. Desde luego, para llegar allí será necesario realizar un recorrido teórico previo, que permita comprender la particularidad del concepto de discurso desde el psicoanálisis.

La presentación de estos elementos se ha organizado en tres capítulos. El primero de ellos, titulado: “El malestar contemporáneo”, presenta de manera amplia la problemática del lazo social contemporáneo a partir de las discusiones realizadas por algunos psicoanalistas sobre el tema, y de una lectura propia sobre las particularidades del lazo social. El segundo, titulado: “Del discurso a los discursos”, realiza un breve recorrido por las formulaciones de Lacan en torno a los cuatro discursos, para comprender la forma particular como se organiza el goce en cada uno. El tercero, denominado “El engranaje del discurso capitalista”, desarrolla la hipótesis fundamental de trabajo, según la cual, el discurso capitalista es producto de un *engranaje* axiomático de los enunciados producidos por las formas discursivas precedentes.

El método utilizado para el análisis se ha basado en la interpretación bibliográfica y la ilustración de algunos conceptos a partir de películas y textos literarios, que a su vez, introducen otros elementos para comprender el malestar de nuestra época.

I. El malestar contemporáneo

En “El malestar en la cultura”, Freud nos entrega las coordenadas fundamentales para comprender la infelicidad humana. La estructura básica planteada por Freud tiene que ver con una relación entre el yo y el objeto, que al mismo tiempo configura el adentro y el afuera. El mundo exterior le proporciona sensaciones de displacer al yo, por lo que procura evitarlas. De esta manera, existirá una tendencia del yo a arrojar afuera todo aquello que le es displacentero. Esta configuración del yo, supone un estado anterior, en el que era uno con el mundo, sensación que describe Freud como sentimiento oceánico, y sobre el cual se asientan las religiones. La base sobre la cual funciona este sentimiento es el desvalimiento infantil, y como consecuencia la añoranza del padre protector. Esto quiere decir, que la organización humana descansa sobre este elemento primero, al que se le atribuye la protección contra todas las fuerzas exteriores que ponen en riesgo la existencia del yo-placer. Pero no solo la religión se instala en esta lógica de la protección del padre, sino también la ciencia; así lo ratifica Freud al traer las palabras de Goethe:

“«Quien posee ciencia y arte,
tiene también religión;
y quien no posee aquellos dos,
¡pues que tenga religión!»”¹⁹

Frente a los avatares de la vida, el humano se sirve de calmantes. Los hay de tres tipos: “poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas.”²⁰ Así las cosas, la actividad humana se despliega en dos posibilidades básicas: evitar el displacer, y vivenciar intensos sentimientos de placer. Asunto que sitúa una paradoja, pues en el intento por alejarse del displacer, persiste un apresuramiento hacia el goce, lo que al tiempo genera displacer.

Freud ubica los lugares específicos desde los cuáles el sufrimiento amenaza al yo. Por un lado desde el cuerpo propio, en cuanto está destinado a la disolución; por otro desde el mundo exterior; y por último, desde los vínculos sociales con los semejantes.

Del mundo exterior, se protegería el yo congregándose en comunidad, lo que al tiempo estaría sostenido en el padre, como elemento fundamental de protección. Así también con la tecnología y la ciencia, que se convierten en religión para intentar superar la disolución del cuerpo. La congregación limita la vida pulsional y somete al ello al principio de realidad. Desde luego esto implica una renuncia al goce. De esta manera, el goce se sitúa en un más allá, que implicaría traspasar los límites impuestos por las prohibiciones culturales.

Sobre el tercer aspecto, la amenaza del semejante en el vínculo social, Freud advierte, que sencillamente “nos negamos a admitirla, no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien de protegernos y beneficiarnos a todos.”²¹ Esta negación de la agresividad sobre el semejante retorna como intento de instalar modalidades de lazo social específico. Es lo que llamamos discurso social.

El malestar proviene entonces, paradójicamente, de la misma cultura. Su intento de superar el peligro de la existencia, intenta ser resuelta por medio de la organización cultural, pero esta al

¹⁹ Freud Sigmund, *el malestar en la cultura*, (Madrid: Alianza editorial, 1988), 18.

²⁰ *Ibíd.*, 18.

²¹ *Ibíd.*, 30.

limitar las pulsiones obliga a una vida de displacer y renuncia. Este intento de organización, que se realiza por vía de un elemento fundamental: la protección del padre, se ha tramitado de diversas formas en la historia de la humanidad, unas veces encarnada en los dioses, otras en el papel del Estado y recientemente en el lugar de la tecnociencia.

El aspecto fundamental que organiza el vínculo social, ha sido designado por Freud como ideal, elemento que permite la regulación de las relaciones sociales. El ideal cumple un papel necesario para la organización cultural, pues si faltara, los vínculos quedarían al arbitrio del individuo, lo que culminaría en una especie de estado de barbarie. Por lo tanto, la vida en cultura supone una sustitución del poder individual por el colectivo. Así lo revela Freud en *Tótem y tabú*, en donde los hermanos, luego de asesinar al padre primitivo, y por la imposibilidad de acceder al goce una vez realizado el acto mortífero, deben instalar un Tótem, como insignia del ideal (padre), el cual regula las relaciones por medio de la prohibición encarnada en el tabú. Cabe resaltar, que los vínculos sociales se instalan sobre la libido, pues justamente su regulación permite la ligazón. De esta forma, la ligazón entre los miembros de la comunidad es consecuencia de una limitación de la vida sexual. Esta renuncia a la satisfacción de las pulsiones, sobre todo en lo que se refiere a la agresión al semejante, se traduce en la instalación de colectivos y agrupaciones, que dejan por fuera a otros, para dirigir hacia estos la agresión.

Tras estas coordenadas desde las cuáles se despliega el sufrimiento, el objetivo de este capítulo es ubicar algunos elementos del malestar en la contemporaneidad. Sobre la disolución del cuerpo, será necesario comprender de manera estructural cómo se ensambla un cuerpo, para así dilucidar lo que ocurre con el cuerpo del sujeto en la contemporaneidad. En cuanto a las amenazas del exterior, es de vital importancia comprender la función del Otro, entendido como aquel desde el cual se organiza el sujeto y que sitúa un límite con respecto al acceso a los objetos. En cuanto a la regulación del vínculo social, habrá que poner en cuestión, el elemento fundamental para la vida en cultura: la protección del padre. Denominado por Lacan: *significante del "Nombre-del-Padre"*.

Por su parte, las coordenadas de Lacan para el análisis del lazo social, tienen que ver con la función del discurso, encargado de regular el acceso del sujeto a los objetos. Si la estructura para analizar el malestar en la cultura es la relación entre el sujeto y el objeto, es porque allí radica la imposibilidad expresada en cada discurso como intento de regular el goce.

En cuanto a la identificación, coordenada esencial para Freud, con Lacan será comprendida a la luz de lo que denomina: *rasgo unario*. Se trata de la marca particular que instala el lenguaje en el sujeto. Marca que es señal de goce, y que comandará las elecciones de objeto. Estas coordenadas básicas para el análisis del malestar actual deben entrar en correlación con aquello que sitúa la particularidad de la sociedad contemporánea: se trata del papel de la ciencia, que Freud deja esbozado en su análisis sobre el malestar en la cultura, y que retoma Lacan, no solo en lo que denomina el *Discurso de la Ciencia*, sino en las últimas clases del seminario XVII en donde realiza un análisis de *"El reverso de la vida contemporánea"*. El asunto fundamental tiene que ver con aquello que ha hecho surgir la ciencia: una ilusión sobre algo que no existía en la percepción. Se trata de ondas regidas por axiomas que Lacan denomina *"aletoesfera"*. Una esfera por donde circulan todas las ondas invisibles. Esta lógica de la ciencia contemporánea hace surgir una serie de objetos hechos para causar el deseo.

El influjo que esto plantea en la relación social debe observarse a la luz de la relación entre el sujeto y el objeto, que sitúa un malestar causado por la imposibilidad de obtener la satisfacción esperada, y que, con la regulación del vínculo, se experimenta como prohibido. Contraria a esta lógica, la sociedad actual plantea la posibilidad de acceder a los objetos; de hecho, plantea como imperativo el consumo de los mismos. Esto replantea el problema del

malestar contemporáneo ¿Cuál es entonces la particularidad del malestar contemporáneo? Por otro lado, si la regulación del lazo social, no se inscribe propiamente sobre la base de un padre protector sino sobre la idea de que todos somos iguales y libres ¿cómo se organiza la relación con el semejante? Y aún más, si el cuerpo se estructura alrededor de una marca del lenguaje (que viene del Otro) que lo mortifica, y hoy se habla de una suerte de autorreferenciación, ¿cómo se configura el malestar en torno al cuerpo en la contemporaneidad?

Condensaré la comprensión de estos elementos en un estado de la realidad. Mi punto de partida fue el análisis de varios psicoanalistas sobre el malestar contemporáneo, entre ellos Lesourd, Dufour, Brousse, Laurent, entre otros. Esto constituyó un primer momento en la elaboración de este capítulo, como construcción de un estado del arte. En un momento posterior de comprensión incluí estas observaciones en un análisis sobre la sociedad contemporánea, a partir de algunas películas que permiten observar la particularidad del malestar actual. El objetivo de presentar así la exposición es ilustrar la problemática actual a partir de productos fílmicos que permitan una comprensión más sencilla de los conceptos psicoanalíticos, que sitúan las coordenadas para el análisis de la contemporaneidad.

El orden expositivo constituye una articulación en donde empiezo situando la particularidad del discurso contemporáneo, para dirigirme luego hacia elementos más finos de análisis. Estos elementos son: el asunto de la marca, como fundamento en el ensamblaje del cuerpo, y su correlato contemporáneo: el tatuaje. Los indicios sobre la constitución de un lazo social perverso o paranoico a partir de la función del Otro en la contemporaneidad. La función del significante del nombre del padre y su correlato contemporáneo: la maternalización del lazo social. Esto desemboca en una pregunta fundamental sobre el orden generacional de la cultura, aparentemente alterado en la sociedad actual.

1. Un discurso que promulga derechos y libertades

The Help²² recrea los acontecimientos de Misisipi en la década del 60, a partir de la historia de Skeeter, una joven comunicadora recién graduada de la Universidad de Misisipi y cuyo sueño es convertirse en reportera de un diario de Nueva York. Se trata de una década agitada por las luchas encabezadas por Martin Luther King en pro de la consecución de plenos derechos civiles para los negros, sobre todo el derecho de igualdad ante la ley.

Skeeter se ha encontrado con una verdad que parece escandalosa a los ojos de la sociedad blanca del Estado de Misisipi: la mayoría de mujeres blancas habían sido criadas por sirvientas negras. Esta joven, quien sostiene buenas relaciones con las personas negras del servicio, y quien además había estado muy apegada a la sirvienta que la había criado, se percató de que la sociedad de Misisipi ha sido educada por la comunidad negra.

Este hecho inquietante la lleva a preguntarse por la paradoja que surge entre las jóvenes de Misisipi, quienes aún después de haber sido criadas por las mujeres negras, una vez crecen las comienzan a ver únicamente como objetos a su servicio; de hecho, podría decirse que en esta forma de empleo, los negros se encontraban como siervos de los señores blancos. La paradoja es la siguiente: ¿Cómo pueden las jóvenes blancas repetir la historia de sus madres y padres, de tratar como objetos a los criados negros, si estos han sido los encargados de su cuidado y educación? Pero sobre todo, ¿cómo pueden los negros reproducir un discurso, que es el del

²²The Help, [Película] Tate Taylor, (traducido al español como “Criadas y señoras” o “Historias cruzadas”), producción Michael Barnathan, Chris Columbus y Brunson Green, Estados Unidos 2011 (138 min).

mandato de los blancos sobre los negros, cuando al ser los encargados de la socialización de estos niños podrían introducir otros principios?

La conclusión podría ser esta: “nosotros los blancos somos negros en cuanto son ellos quienes nos han cuidado y educado en los primeros días, pero no somos negros, porque ellos son sirvientes y nosotros amos”. Si la sociedad de Misisipi había sido criada por negros, ¿cómo podían reproducir la discriminación? Pero más aún, si los negros tenían la labor de criar a los niños blancos ¿Cómo podían reproducir su propia discriminación?

Podría decirse que aquí se resume aquello que Lacan denomina discurso: se trata de una lógica de distribución de los lugares, de organización del goce, pero que al mismo tiempo se interioriza y reproduce de generación en generación de manera inconsciente. Este es un ejemplo de lo que Lacan llamó el discurso del Amo. Esto no quiere decir que lo sea porque unos amos (los blancos), gobiernen sobre otros siervos (los negros), sino que se trata de que todos, tanto negros como blancos, se encuentran envueltos en un mismo discurso. Los blancos son negros porque estos se encargan de su crianza, pero los negros son blancos, porque al mismo tiempo reproducen el discurso de la discriminación. Luego ambos están inscritos en el mismo discurso.

En esto no habría nada nuevo, pues la estructura del discurso del Amo es la del inconsciente. Lo que me interesa mostrar es aquello que deviene en lo que podría llamarse el discurso contemporáneo. Skeeter, quiere convertirse en reportera, y ve en las experiencias de estas sirvientas una oportunidad para escribir una buena historia. Desde luego hay en juego una intención altruista: revelar la situación en la que se encuentran estas mujeres, sentimiento por medio del cual se intenta tramitar la culpa en el capitalismo. Un ejemplo de ello lo constituye la reciente campaña de CNN, en contra de las formas de esclavitud; de hecho, su campaña ha sido titulada “Proyecto libertad: fin a la esclavitud”²³. Se trata de un discurso en el que aquellos demócratas libertarios, dueños de la libertad de expresión (lo cual constituye ya una paradoja), van en busca de todas las víctimas esclavizadas para liberarlas. Esta campaña está impulsada por estrellas de Hollywood, quienes se han unido en contra de la esclavitud sexual infantil. La paradoja aquí es que estas estrellas constituyen ya una muestra de la esclavitud sexual, al vender sus cuerpos en la pantalla.

Cuando Skeeter le cuenta a la directora de Harper & Row (un diario de Nueva York) sobre su idea de recoger las historias de estas mujeres, ella se muestra interesada, justamente porque en ese momento es un tema coyuntural, debido a las constantes manifestaciones de los negros en cabeza de Martin Luther King. Podríamos decir que es una historia que se vende bien. Al recibir respaldo, Skeeter decide hablar con Aibileen, una sirvienta de una amiga cercana con mucha experiencia en el campo, por lo que se constituye en una fuente importante. Al principio Skeeter encuentra mucha resistencia en Aibileen para comenzar con sus relatos. La joven había iniciado con una entrevista estructurada, haciendo preguntas directas y frías, sobre las que la sirvienta se abstiene de responder. En ese momento Aibileen le dice a Skeeter que no le pregunte más, que la deje ir escribiendo y relatando su historia libremente. El relato de Aibileen comienza a fluir en el momento en el que la reportera se ha callado: allí comienza a decir todo lo que se le pasa por la cabeza.

Mিনny²⁴, una sirvienta que ha sido expulsada de su trabajo, decide colaborar con la misma metodología del relato libre. Estas primeras historias atraen definitivamente la atención de la

²³Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=lgmLQx6qsgY>

²⁴Mিনny había sido expulsada del trabajo por negarse haber usado el baño de la casa, era costumbre construir un baño fuera de la casa para las personas del servicio. Mিনny, en venganza decide cocinar un

directora del periódico, quien le dice a Skeeter que, para que su historia pueda ser publicitada, es necesario que recoja por lo menos una docena de historias más. Con el paso de los días, la casa de Aibileen se convierte en un lugar de encuentro de las sirvientas de Misisipi, lo que al final se publicará en un libro titulado “Las sirvientas”. El escándalo que provoca la publicidad de estas historias que tenían que ver con las familias blancas de Misisipi, culminará con el despido de Aibileen. Podría decirse que ha entrado así en lo que conocemos como discurso capitalista contemporáneo.

¿Pero cuál es entonces la particularidad de este discurso contemporáneo? En primer lugar el valor, es decir el capital, se ha producido gracias al relato de estas mujeres, a sus historias. Se trata de que su particularidad ha sido puesta a trabajar para producir un plus. Tenemos entonces aquí el primer punto: la plusvalía se extrae gracias a la particularidad del sujeto; llamemos a esto S1²⁵. En segundo lugar, esto se ha producido gracias a un dispositivo de libre expresión, que en este caso se ha instalado en la relación entre Skeeter y Aibileen. Es aquí en donde los medios de comunicación juegan un papel fundamental en el capitalismo contemporáneo. Vemos ejemplos de esto en varios formatos “reality”, en donde los sujetos acuden para vender “su talento”, o una particularidad de la cual podría extraerse valor. Esto constituye un saber, que llamaremos S2²⁶. Ese saber deviene luego como objeto de consumo, por ejemplo en el caso del libro “Las sirvientas”; sus historias compradas y consumidas, por todas las mujeres de Misisipi; llamemos a eso objeto a²⁷. Pero falta ubicar una coordenada más: Aibileen, a quien la comunidad negra de Misisipi le da un reconocimiento, ha quedado sin empleo. Se siente algo desconcertada al quedar por fuera del discurso que antes reproducía. La película culmina cuando Aibileen, afirma que ahora se siente libre²⁸. El efecto de todo esto es la constitución de un sujeto (\$) que se considera libre. Ahora que su nombre está escrito en el libro “Las sirvientas”, Aibileen se siente libre, lo cual constituye una paradoja, porque justo en ese momento ella se ha convertido en un objeto de consumo.

1.1. ¿Autoconsumo?

The help muestra la configuración del capitalismo actual, tanto en su relación con los medios de comunicación como en su versión de la denominada “sociedad del conocimiento”. Desde luego, el papel de los medios masivos no es la publicación de las problemáticas sociales o los rasgos singulares del sujeto; pues justamente al estar inmerso en una lógica que es la producción de valor, únicamente se publicará aquello que se venda bien. Un caso opuesto lo constituye “El diario del Ron”²⁹, en donde Hunter Thompson, un periodista que se muda a

postre que lleva a su antigua señora, y luego de que esta lo acaba de comer le cuenta que se ha comido su mierda.

²⁵S1 es el término que utiliza Lacan para referirse al significante Amo, o significante primordial.

²⁶S2 es el significante que utiliza Lacan para referirse al saber.

²⁷El objeto a tiene dos connotaciones en Lacan: objeto perdido y objeto de goce.

²⁸Para Lesourd el sujeto del discurso capitalista no está sujeto a nada, ni al lenguaje, pues no lo nombra, ni al objeto, pues este no se le escapa. Libertad absoluta e imaginaria, que ocultaría aquello a lo que se encuentra alienado el sujeto, a saber, el otro que produce el objeto. Para Lesourd, no hay locutor en el discurso del capitalista, es decir, no existe capitalista, puesto que es anónimo, ni existe otro, es decir sujeto proletario, pues el proletariado es una masa. Al no haber ni locutor ni interlocutor en este discurso, Lesourd dice que no “hay subjetividad que esperar.” Lesourd, Serge. *Cómo callar al sujeto. De los discursos a las chácharas liberales*. Traducción inédita del original en francés *Comment taire la sujet? Des discours aux parloties libérales*. Ramonville Saint-Agne: érès, 2006. Traducción inédita: Pio Eduardo Sanmiguel A. Universidad Nacional de Colombia, 2010., 59

²⁹El diario del Ron, [Película] Bruce Robinson, producción Warner Independent Pictures/ GK Films/ Infinitum Nihil/Dark & Stormy Entertainment/ FilmEngine, Estados Unidos, 2011 (120 min).

Puerto Rico, termina haciendo notas para un periódico local cuyo único objetivo es publicitar los atractivos turísticos del lugar. Hunter logra observar los dos polos opuestos de Puerto Rico, por un lado los proyectos de algunos empresarios que quieren construir hoteles y privatizar las playas, y de otro lado la desigualdad y la pobreza en la que se encuentran los lugareños. Al observar esto, Hunter le comenta al director del diario el interés que tiene en publicar la realidad de Puerto Rico. Desde luego su propuesta es rechazada, porque impactaría en la venta del servicio turístico. A lo largo de la película podemos ver cómo Hunter se encuentra dividido entre estas dos realidades, por lo que al final terminará fundando su propio proyecto. El punto aquí es que los medios se ubican para velar lo que estaba ocurriendo. Función que le es propia en tanto configura la realidad desde sus enunciados, y toda realidad constituye un velo.

Ahora bien, esto no excluye el hecho de que nos encontremos en un discurso, en donde lo que se promueve es el autoconsumo. De hecho, podríamos decir, a partir de una frase pronunciada por Lacan, “todos proletarios”, que se trata de eso. El sujeto, se instala como proletario en este discurso, sin importar su clase social, lo que constituye un régimen totalitarista. Esto en cuanto es lo inconsciente de cada sujeto lo que sostiene la producción de valor, la producción significativa, que se ha podido observar en *The help*, pero que, por otro lado, puede observarse en la dinámica misma de lo que constituye la promoción de la cultura. Se trata de que cada elemento particular es rencauchado, reciclado por el discurso capitalista, para convertirse en producto. Así por ejemplo, lo que en los años 70 constituía un movimiento contracultural, los jóvenes Punk, ahora es reciclado por el mercado como moda.

Este asunto de la extracción de aquellos elementos singulares para ser luego mercantilizados, habría sido advertido por algunos films. Tal es el caso de “El Origen,”³⁰ en donde se desarrolla la manera de extraer estos significantes S1 a través de los sueños del sujeto. Dom Cobb es una especie de deslizador dedicado al robo de ideas corporativas, por medio de un sistema que le permite introducirse en el sueño de las personas. Si bien la trama de la película es algo persecutoria, existen varios elementos que se presentan de manera similar a la estructura psíquica planteada por Freud. El origen sería una idea primera instalada en lo inconsciente de las personas, que determinaría su comportamiento ulterior, y los sueños el vehículo para acceder a estas ideas inconscientes. Pero además, esta idea inconsciente estaría fundada en un elemento fundamental que articularía los demás, y que estaría revestido por un afecto. La trama de la película, aunque insiste en el robo de las ideas, plantea una situación contraria en la que se trataría de instalar una idea primordial en un sujeto. Sabemos por Lacan que esta idea primordial funciona como marca, y que en tanto estructura, no es posible cambiarla, o introducir otra. Sin embargo en el film, la idea que se debe instalar está en relación con un empresario que heredará la fortuna de su padre. Desde luego, suponen que este hombre dará continuidad al negocio de su padre, que por cierto es muy próspero; por esta razón, para evitar que lo haga, instalan una idea contradictoria sobre su relación con el padre. Esta idea propone algo así como el ideal enunciado por Freud “como el padre debes ser, como el padre no debes ser”. Sabemos bien que esta es la idea que inscribe el significante fundamental denominado por Lacan “Nombre-del-Padre”. Pero por otro lado se podría pensar también, que lo que ha ocurrido con este significante es que no se encuentra operando en este sujeto, por lo que habría que introducirlo.

Esto nos lleva a plantear dos elementos fundamentales en la configuración subjetiva. El primero tiene que ver con la marca, y que para el caso expuesto ha sido nombrado como idea. Sabemos que se trata de un significante que funciona como marca, y que se encuentra en el sujeto por el solo hecho de habitar el lenguaje. El segundo tiene que ver con un significante

³⁰El origen [Película] Cristopher Nolan, producción Warner Bros. Pictures/ Legendary Pictures/ Syncopy Production, Estados Unidos 2010 (148 min)

cuya función sería resignificar la experiencia misma de la marca, significante del “Nombre-del-Padre³¹”. Si la película nos plantea el hecho de la instalación de este significante, puede ser al tiempo porque este ha sido forcluido, ha sido rechazado³². En este caso, el sujeto contemporáneo se encontraría con la dificultad para resignificar la marca del lenguaje. Por otro lado, la posibilidad de extracción de ideas nos plantea que habría una especie de delirio persecutorio, propio de la relación ciencia-mercado, ante el temor del robo de patentes o ideas propias. Si estas ideas son las que permiten la mercantilización de un producto, tenemos entonces que en cierta forma el consumo es autoconsumo. Esto nos plantea una nueva paradoja, pues al mismo tiempo que existe una mercantilización de lo particular, existe una homogenización por vía del consumo, es decir, el sujeto se homogeniza en el consumo, pero es a costa de su singularidad que se instala en la dinámica de producción.

Planteemos, a partir de un ejemplo expuesto por Lesourd, cómo puede suceder esto:

Se trata de un grupo de jóvenes que “pertenecen” al grupo Lacoste. Esos jóvenes nacidos en el extranjero que habitan un suburbio difícil de París, se “encuentran” todos en Lacoste. Todos sus vestidos tienen la sigla del cocodrilo verde, del verdadero y no de los “falsos” que los adultos traen de un viaje que hacen al otro lado del mundo. Esos vestidos ciertamente no los compran en los circuitos tradicionales, sino en el mercado negro de reventa; no obstante dan la impresión de participar en la sociedad de consumo, y hasta en el mundo de los ricos. Cuando van a su “país”, sus vestidos les abren todas las puertas, aun las de las discotecas nocturnas reservadas para los turistas...”³³

La marca es un elemento fundamental para el sujeto. De hecho es como producto de la marca que el sujeto se constituye. Esta marca es lo que lo representará para el enjambre significante, pues “un significante representa a un sujeto para otro significante.” En la actualidad pareciera como si, para ser representado, el sujeto tuviera que acceder a las marcas del mercado. No obstante, en este caso se trata de una representación imaginaria, pues se asume que la marca del objeto es aquello que lo nombra. Pero al mismo tiempo, lo que aparece aquí es una designación del sujeto por vía de los objetos de consumo. Esto instala una nueva economía psíquica a partir de las posibilidades estructurales de la organización del sujeto con el objeto. La designación por vía del objeto obedecería a una estructura perversa, como lo veremos más adelante. La consecuencia de esto es una homogenización del sujeto, pero también por otro lado es un autoconsumo, si asumimos que estos significantes han sido producidos en algún momento por el sujeto³⁴.

2. *Un tatuaje que se convierte en marca*

Un sujeto se inscribe en el orden discursivo por medio de una marca, y esta marca es resignificada por un elemento primordial que le permitirá metaforizar su nombre. Si no existe

³¹Más adelante se explicará en detalle el papel que viene a jugar el significante del Nombre-del-Padre en el discurso. Asunto trabajado por Lacan a lo largo del seminario III

³²Ejemplo de ello lo constituyen las psicosis, en donde este significante encargado de introducir el sentido para el sujeto ha sido rechazado.

³³Lesourd Serge. *Cómo callar al sujeto. Op.cit.*, 65.

³⁴Según Lesourd el sujeto se encuentra sometido a los nombres-marcas de los productos, que enuncian un goce. De manera que se construye una especie de enunciado en donde el sujeto podría decir “existo porque gozo del objeto de consumo.” Este capricho de los adolescentes con la marca es situado por Lesourd como una respuesta significativa falsa a la falta de un nombre-padre que lo nombre, quedando en una coalescencia con el objeto, por efecto de su marca., *op. cit.*, 33.

el significante Nombre-del-Padre, esta marca debe ser resignificada por otras vías, o digamos, debe ser anudada de otra forma. En el ejemplo de la comunidad Lacoste, vimos la manera como los jóvenes intentan anudar esta primera marca con un significante que les permitiría nombrarse. Pero esto introduce una dificultad, en la medida en la que el sujeto queda alienado al objeto de consumo. Digamos que la dificultad no estriba en que esto lo homogenice, pues la identificación por vía del ideal del padre también lo hace, y esto es precisamente lo que le permite constituir una comunidad. El asunto es que aquí se realiza por vía de un objeto-mercancía.

Leonard³⁵ es un investigador de una agencia de seguros cuya memoria fue afectada luego de un evento traumático. Este personaje, no tiene memoria a corto plazo, por lo que tiene que diseñar un método para evitar el olvido diario de sus experiencias. Luego de que su esposa fuera asesinada, Leonard se dedica a investigar el crimen. Así, cada pista que va encontrando la tatúa en su cuerpo, para no olvidarla. Cada mañana al levantarse, Leonard debe revisar frente al espejo las notas tatuadas en su cuerpo. La pista fundamental que guía su búsqueda son las iniciales del hombre que asesinó a su esposa: JG, un tal John G. Al final de la película Leonard se ve envuelto en una confusión en la que va a asesinar a Lenny, un hombre que dice conocerlo desde hace mucho tiempo. Este hombre, que tiene como iniciales en su identificación JG, es considerado por Leonard como el asesino de su esposa. Antes de asesinarlo el hombre le revela que el John G. que busca es él mismo: Leonard, y que JG, son las verdaderas iniciales de su nombre. Leonard, quien era el verdadero asesino de su esposa, debía encontrar objetos metonímicos de su propio nombre, hombres a quienes asesinaba, pero “olvidaba” que había asesinado, perpetuando así el asesinato de aquel que tenía las iniciales de su propio nombre. Llama la atención que ninguno de los nombres encajaba en JG, incluso el mismo (Leonard) se niega a ese nombre.

Los tatuajes de Leonard muestran el asunto del que se trata con la marca: él había hecho de los tatuajes su marca para condensar la instancia excluida que debería venir a resignificar su propia marca. Sin embargo, la dificultad para asimilar aquella instancia forcluida, expulsada, lo lleva a un perpetuo desliz en el que intenta encontrar aquel significante excluido que vendría a sostener la cadena significativa. ¿Qué de este caso tiene que ver con el sujeto contemporáneo?

Aclaremos primero una cuestión de estructura. El caso de JG nos muestra aquello que ocurre con el sujeto, por el hecho de ingresar en el campo de lo simbólico. No se trata de que en este caso particular quede forcluido, sino que al contrario, el sujeto siempre lo está y su nombre es el intento de suturar dicha exclusión. Freud ha señalado un punto en concordancia con el olvido de nombres propios, y la función nodal que se extrae a partir de la lógica del chiste. El chiste desentraña el anudamiento que se produce a nivel del sentido, demostrando al mismo tiempo el sin sentido de la cadena significativa. Varios de los chistes analizados por Freud, se encuentran referidos al nombre propio. Observemos algunos de estos:³⁶

- Un hombre llamado Leopold es nombrado como Cleopold a raíz de un amorío con una mujer llamada Cléo;
- Un hombre llamado Rousseau, y que es pelirrojo pero algo torpe, es nombrado por una mujer que percibe la homonimia como Roux-sot: pelirrojo y tonto;
- Napoleón se dirige a una mujer señalándole que “todos los Italianos danzan tan mal”, a lo que ella le responde “no todos, pero buena parte”.

³⁵ Memento, [Película] Cristopher Nohlan, producción Newmarket/ Summit Entertainment, Estados Unidos, 2000. (115 min)

³⁶ Freud Sigmund, El chiste y su relación con lo inconsciente, En *Obras completas Volumen VIII*, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003), 22-34.

- Un hombre en un examen de latín debe traducir la frase: *Labeo ait*; el hombre traduce: “yo caigo”, su profesor le responde “usted cae, digo yo”, pues había confundido el nombre del famoso jurista Romano Labeo con *labeor*: yo caigo.

Estas condensaciones, presentes en los chistes, además de señalar otro sentido, permiten establecer una relación entre el chiste y el nombre propio. En el olvido de Signorelli, Lacan afirma, al remitirse a los pensamientos precedentes de Freud, que lo que se encuentra condensado es la muerte. La condensación obliga a que una de las palabras que ingresa en la neo-formación sea rechazada, desplazándose hacia otro término que aparece como resto de lo que queda por fuera.

La condensación plantea una lógica de sustitución de un significante por otro, lo que permite a su vez instalar un nuevo sentido, pero esta sustitución tiene una consecuencia: sitúa algo que es rechazado. Si tomamos estos dos elementos, nuevo sentido y nombre propio, podemos observar que al aparecer un nuevo sentido, el nombre propio pierde el sentido anterior. Lacan dice que, en la sustitución que opera en la metáfora, sujeto y sentido se anulan. En el caso del olvido de nombre propio de Freud, en donde lo que ha sido rechazado es la muerte, esta se encontraría en el Herr, señalando aquello rechazado. Recordemos que el nombre de Signorelli ha sido sustituido por Botticelli, Boltraffio. En el análisis de este olvido, Freud se percata de *que* la represión de Signorelli “sólo podía partir de aquella historia sofocada sobre la valoración de muerte y goce sexual. Y si así era, se debían comprobar las representaciones intermedias que habían servido para el enlace entre ambos temas. El parentesco de contenido -el «Juicio Final» aquí, muerte y sexualidad allí.”³⁷ Según Lacan, como este Herr *se encuentra señalando la* muerte, y esta es origen y fin de toda palabra, no se puede hablar de ella, no se puede nombrar, y por esta razón queda sujeta a la metonimia.

Lo que le interesa a Lacan a partir de las operaciones que ha descrito Freud en la técnica del chiste y en el sueño, es el mecanismo por medio del cual a partir de la metonimia puede surgir algo diferente: una metáfora. Es decir que a partir del hecho de que algo no puede inscribirse y comienza a deslizarse sobre otros significantes, culmina en una metáfora, que logra inscribir de alguna manera algo de estas representaciones imposibles.

Ahora bien, ¿Cuál sería la metáfora encargada de inscribir estas representaciones imposibles en la contemporaneidad? Este puede ser el papel que juegan los tatuajes en la contemporaneidad. Para Lesourd, los tatuajes son marcas significantes en el cuerpo que el propio sujeto inscribe. Desde luego los tatuajes han existido desde siempre, pero podríamos decir que la proliferación de estos en las prácticas juveniles contemporáneas habla de una necesidad de inscribir un significante que se encontraría de alguna manera excluido. Ubiquemos un ejemplo más para señalar el tatuaje en su dimensión signifiante. Julio César es un colombiano que ofreció unas entrevistas para la serie de Tabú de NatGeo³⁸, dando a conocer su pasión por los tatuajes. Afirma que comenzó a tatuarse “por la necesidad de tener su propia identidad”. Este joven, que había estudiado diseño gráfico y publicidad, muestra ya en su elección profesional una necesidad a organizar algo en relación con la marca. Comenzó su práctica de manera iniciática, recurriendo a Otro-tatuador, para que demarcara su cuerpo. Luego se dedicó a tatuar, comenzando por sus hermanos menores. Ahora que había sido tatuado, se convertía en sujeto marcante, instalando así una especie de circuito por el que pasa el sujeto para constituirse en eslabón de la transmisión cultural. Se trata de un primer

³⁷ Freud Sigmund, “Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria”, en Primeras publicaciones psicoanalíticas, Obras completas Volumen III, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003)

³⁸ Cf. “Cuerpos alterados”, segunda temporada del programa Tabú Latinoamérica de NatGeo, estrenado el 17 de marzo de 2011 <http://www.youtube.com/watch?v=4vJWSY1Dkv4> (consultado el 10 de mayo de 2012 a las 11:20am)

momento en el que se está sujeto a la marca, es decir, otro instala una marca, y un momento ulterior, en el que, por efecto de la demarcación del otro, puede convertirse en sujeto marcante.

Julio César, de quien su nombre indica ya una marca en relación con el Amo, luego de dedicarse al negocio del tatuaje y de marcar a sus dos hermanos, desencadenó un circuito que volvió al punto inicial desde el cual ha debido introducirse al sujeto en relación con el significante organizador de la cadena simbólica. Involucraron a sus padres en la estructura de la marca. En un primer momento, estos se habían mostrado reticentes, pero ahora afirman estar de acuerdo con la práctica del tatuaje. Primero comenzó uno de sus hermanos tatuando a su padre, quien se ha tatuado varias partes, y afirma que debe continuar hasta demarcar el conjunto de su cuerpo. Por su parte, el hermano menor ha convencido a su madre para realizar una expansión para introducir un piercing. Así culmina el circuito con la expansión en la oreja de la madre. Todo pareciera remitir a los tres tiempos de la estructuración del sujeto, que ha denominado Lacan “Los tres tiempos del Edipo”³⁹. Se ha dicho que el significante del Nombre-del-Padre sostiene la cadena simbólica, pero sería inexacto afirmar que es el padre de la realidad quien introduce este significante, pues es la madre la encargada de transmitir el mensaje del padre. Así, el acto final de la expansión en la oreja de esta madre pareciera indicar aquello mismo en lo que ha fallado; pues al no escuchar la interdicción del padre, no había podido transmitirla. Pero por otro lado, el acto de tatuar al padre, se encuentra señalando aquello mismo en lo que él ha fallado como Nombre.

Desde luego las perforaciones tienen un elemento adicional, pues están en relación con el goce. Aquí no se trata de algo diferente, pues la voz es un objeto de goce, señalado ya en la expansión realizada en la oreja de la madre. Esto sitúa que el goce de la madre no se encuentra en sintonía con un goce fálico, que es el del padre. Los agujeros vienen a señalar una zona erógena, que ha debido ser marcada por el Otro, pero que al tiempo se convierten en un borde que permite la interacción con el semejante en función del intercambio sexual. Ahora bien, existe un elemento que pareciera propagarse de manera vertiginosa en los jóvenes: la perforación de varias zonas del cuerpo. En este programa de Tabú, titulado “Cuerpos alterados”, podemos observarlo. Una adolescente acude al negocio de Julio César para que le haga un corsé en su cuerpo, perforando cada uno de los ojales sobre su espalda, doce bordes necesarios para amarrar la cinta del corsé. Estos agujeros de goce, parecen mostrar un empuje a instalar varias zonas erógenas, en donde cada zona está luchando por gobernar sobre el deseo del sujeto. Se trata de una especie de constitución de nuevos bordes pulsionales.

2.1. La instalación progresiva de zonas erógenas

A partir de la película “Réquiem por un sueño”.⁴⁰ “Pio Sanmiguel”⁴¹ realiza una exposición sobre la función que tendría el objeto droga en relación con los bordes pulsionales. Sobre el agujero de goce en el cuerpo de Harry se pregunta:

“¿Asistimos entonces a la emergencia de una nueva organización pulsional que habremos de agregar en adelante a las series freudiana y lacaniana; a un inédito enlace del sujeto con el Otro, no ya oral ni anal, escópico ni invocante, que habría logrado

³⁹ Lacan Jacques, Clase 11 del 29 de enero de 1958, en El seminario 5 “Las formaciones del inconsciente”, (Ediciones Paidós: Buenos Aires, 1999)

⁴⁰ Réquiem por un sueño, [Película] Darren Aronofsky, producción Artisan Entertainment / Thousand Words, Estados Unidos 2000. (102 min)

⁴¹ Sanmiguel Pio Eduardo, “Réquiem por una nueva pulsión”, Desde el Jardín de Freud, revista No 7 Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, (2007).

abrirse paso de manera cierta y contundente hasta poder inscribir en el cuerpo, hasta lograr hacerse cuerpo en la carne, hasta encarnarse entonces, y que permitiría ahora sí, hablar del objeto droga en tanto que objeto perdido?”⁴²

Para Pío Sanmiguel se trata de un intento de marca en el cuerpo, que se manifiesta al mismo tiempo en la recurrencia al piercing y el tatuaje; en donde la marca que debería venir del Otro, estaría ahora en manos de cada cual. Lo que encontramos en las prácticas contemporáneas sobre el cuerpo, es un intento de demarcar nuevos bordes de goce, en donde al tiempo se introducirían objetos distintos a los señalados como objetos pulsionales. Advertimos de una vez que Freud había realizado esa aclaración, pues consideraba que cualquier zona del cuerpo puede convertirse en erógena. Desde luego, el papel de la castración sería organizar de manera edípica los goces del cuerpo.

Pero estos objetos-mercancía, que usualmente vienen al lugar de estas zonas de goce, lejos de ser objetos imaginarios, como lo advierte Pío Sanmiguel, serían zonas pulsionales en relación con un objeto Real. Habría que distinguir entonces, el punto en que se trata de un registro de lo imaginario y un registro de lo Real. eXistenZ⁴³ muestra una especie de topología en donde los registros Imaginario y Real parecen trastocarse luego de que el registro de lo simbólico se encuentra estructurado de manera ambigua.

Antenna Research crea un juego llamado eXistenZ, en donde, por medio de simuladores, los jugadores se transportan a un escenario en donde se encuentran en un juego. Algo así como un juego dentro de un juego, o un sueño dentro de un sueño; asunto que de por sí, como lo advierte Freud, está destinado a negar importancia a lo soñado: “esto no es más que un sueño”, que para el caso sería: “esto no es más que un juego”. Este intento de restarle importancia a lo soñado, nos sitúa ya en un registro de lo Real, pues sabemos que si adviene como defensa el pensamiento “esto no es más que un sueño”, es en cuanto algo se ha acercado al núcleo de lo reprimido. Freud⁴⁴ lo describe como una especie de realidad borrada. Este sueño que sigue, es decir, este sueño del que se dice que es tan solo un sueño, contiene, según Freud, la figuración de lo que el soñante meramente desea. Podría decirse que el juego dentro del juego está destinado a restarle importancia a lo que ocurre en el segundo de los niveles, pero al mismo tiempo, este segundo nivel, hablaría de aquello que el sujeto realmente desea. En eXistenZ, este segundo nivel, habla de lo que el sujeto realmente desea.

En este juego dentro del juego, 12 voluntarios han decidido conectarse a los simuladores; la presentación del juego cuenta con una notable presencia de ludópatas que literalmente veneran a los programadores de videojuegos. Allegra Geller, es una de las protagonistas del juego, encarnada por uno de los 12 voluntarios, cada uno de los cuáles deberá desarrollar un papel diferente dentro del juego. Se trata de una lucha entre los realistas, quienes ven en los videojuegos simulados y las empresas de Software que propenden por una virtualización de las relaciones sociales, un peligro por alejar a las personas de la realidad. La particularidad de este juego dentro del juego, es la nueva invención de Antenna Research, que ha desarrollado una consola que se instala en el cuerpo del jugador por medio de un acople que denominan biopuerto, el cual se encuentra instalado en la parte inferior de la médula espinal. El primer problema en el juego tiene que ver con la instalación del biopuerto, pues implica asumir el riesgo de la perforación en una zona sensible del cuerpo. Luego de la instalación del biopuerto, los controles del juego podrán insertarse allí por medio de una especie de cordón umbilical

⁴² Ibid., 112.

⁴³ eXistenZ, [película] David Cronenberg, producción Coproducción Canadá-EEUU; Alliance Atlantis/Serendipity Point Films/ Natural Nylon Entertainment Canadá 1999. (97 min)

⁴⁴ Cf. Freud Sigmund, La interpretación de los sueños, “Los medios de figuración del sueño”. En Obras completas Volumen IV, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003)

que caza de manera perfecta en el orificio. Los controles a su vez están hechos con material genético, por lo que su existencia depende de su conexión al biopuerto.

En una de las escenas, el acompañante de Allegra intenta introducir su lengua en el borde de goce. Lo que hay en torno a estos agujeros es la constitución de una zona erógena, que es precisamente lo que envuelve el juego dentro del juego, y lo que se encuentra protegido por medio de la sensación de irrealidad. Anuncia de alguna manera aquello que se esconde detrás de los videojuegos en donde, tras la atracción escópica existe el interés por un goce que iría más allá de la simulación. No es tampoco el goce del encuentro entre los cuerpos, pues precisamente cuando el hombre inserta su lengua en el bio-puerto de Allegra, esta reacciona rechazándolo, ya que en este orificio únicamente deben entrar los controles, que a manera de cordón umbilical, están hechos para el acoplamiento con el orificio. Instalación de un borde que permite un goce con un objeto del mercado y que nos sitúa en el panorama del goce del sujeto contemporáneo, y de los nuevos bordes pulsionales.

Pero esta nueva economía psíquica, obedece al tiempo a una forma estructural de organización del sujeto en relación con el objeto. La función de este objeto es “devenir los significantes que el sujeto extrae de su propia sustancia, para sostener ante él, precisamente, este agujero, esta ausencia del significante al nivel de la cadena inconsciente.”⁴⁵ En su explicación sobre las formas del objeto *a*, Lacan introduce tres posibilidades, que pasaré a detallar con la intención de pensar la relación del sujeto con el objeto en la contemporaneidad.

La primera se refiere al objeto pregenital, del que el sujeto se corta en algún momento: seno, heces. Según Lacan, esa es la significación de la mordida del seno, un intento por cortarlo; mientras que en la limpieza por medio de los ritos aprende que lo que rechaza lo corta de él mismo.

La segunda se expresa en el complejo de castración, que hace referencia a la mutilación, rito que marca el acceso del hombre a la realidad, mutilación que permite el paso a una función significativa, porque lo que queda de la mutilación es la marca. Sentido de toda experiencia de iniciación según Lacan, en donde estos ritos tienen la función de designar el sexo del sujeto, asunto que cambia el sentido de los deseos en tanto instala la castración como índice. La castración se convierte así en signo del deseo. Es aquí en donde aparece la función del significante fálico como efecto de la castración.

La tercera forma del objeto es el delirio, pues la función de la respiración que permite la voz introduce con ella el corte. Voz que se juega para el psicótico como estando afuera. El sujeto produce la voz, peso del sujeto en el discurso, pero al mismo tiempo le deviene vozarrón del superyó para hacer entrar en juego la voz de un Otro que se manifiesta como real. En el psicótico la voz se expresa en frases incompletas, que no hacen más que señalar el corte, el llamado a la significación, en donde queda fascinado por el intervalo.

Podríamos pensar que en la contemporaneidad dos de estas formas predominan. Por un lado la que se refiere al corte del objeto parcial que se jugaría hoy en relación con el corte de los objetos-mercancías (cabe aclarar que justamente están fabricados para ser desechados). Por otro lado el delirio como vozarrón superyoico, que se expresa, no solo en el imperativo del consumo sino en la publicidad, como frases incompletas que el sujeto tendría que venir a completar.

⁴⁵Lacan Jacques, El seminario 6, Del deseo y su interpretación, inédito, (versión Folios 4.1), 301.

3. *¿El Otro absoluto o ausente?*

Sabemos por Lacan que el Otro es aquella instancia tercera que debe ser garante de la verdad, y que, aun cuando ficticia, en el sentido de que no existe, es necesaria para la configuración del sujeto. Muchos autores, hablan de un trastocamiento de esta función. Afirman que esto habría ocurrido como efecto de la caída de las grandes ideologías sobre las cuáles se había constituido el sujeto moderno. Dufour⁴⁶, por ejemplo, enlaza estas ideologías con lo que denomina “figuras del Otro”, y que serían una especie de semblante del Gran Otro, o rostros del significante del Nombre-del-Padre. Como producto de la caída de este significante que organiza los demás, sostiene que el gran Otro se habría reducido a pequeños relatos que dejarían al sujeto a expensas de la significación de su propia existencia. Pero no podemos hablar de la ausencia absoluta del gran Otro, ni siquiera en el caso de las psicosis. Pues al menos en la paranoia, como lo señala Lacan, existe un Otro; el problema estaría en que este Otro no garantiza un lugar estable para el sujeto. De hecho, si nos remitimos al Otro de Schreber, nos encontramos con un Otro absoluto.

El papel del gran Otro, es garantizar el no engaño. Para que esto se inscriba, Lacan dice que es necesario un anclaje de la palabra en lo real. En Schreber es el sistema de las estrellas como artículo esencial de la lucha contra la masturbación. Freud resaltó el papel que juega el Sol en Schreber: el Sol simboliza al padre. Pero el Dios de Schreber ha quedado a nivel del juego especular. Es en “ese juego de engaño que mantiene, no con un otro que sería su semejante, sino con ese ser primero, garante mismo de lo real, que Dios, por haber querido captar sus fuerzas y hacer de él el desecho... queda atrapado en su propio juego.”⁴⁷

Este es un Dios que no conoce el interior de las personas, y que sin embargo lo sabe todo gracias a un sistema de fichitas inscritas en algún lado. Schreber explica que Dios no sabe nada de locomotoras ni de máquinas, sin embargo no necesita saberlo porque “las almas que ascienden hacia las beatitudes han registrado todo esto en forma de discurso, Dios lo recoge y tiene así de todos modos alguna idea de lo que pasa en la tierra.”⁴⁸ Por ello Lacan dice que hay “que suponer que Dios entra en el discurso.”⁴⁹

Para Freud la relación de Schreber con Dios indica un conflicto homosexual. En el delirio de Schreber, unos rayos de aquel Dios lo fecundarían, y así él se iría transformando paulatinamente en mujer. Para Lacan la integración de la sexualidad está ligada al reconocimiento de lo simbólico. Que el sujeto experimente la castración de entrada en el discurso no implica que sea reconocida a través de lo simbólico, y es a este nivel que sitúa Schreber su pregunta por la posibilidad de procrear. Entonces lo que está en juego en el delirio de Schreber es la pregunta ¿Qué soy?, que remite a un significante fundamental. De hecho “Todo lo dicho, todo lo expresado, todo lo gestualizado, todo lo manifestado, sólo cobra su sentido en función de la respuesta que ha de formularse sobre esa relación fundamentalmente simbólica ¿Soy hombre o mujer?”⁵⁰ Este es precisamente el elemento que ha sido rechazado para el caso de Schreber, lo que le lleva a construir su delirio.

Se requiere entonces de un significante que venga a dar respuesta a esta pregunta por la sexualidad. Punto “*alrededor del que debe ejercerse todo análisis concreto del discurso*”⁵¹ y que

⁴⁶ Dufour Dany-Robert, *El arte de reducir cabezas*, (Buenos Aires: Paidós, 2007)

⁴⁷ Lacan Jacques, *El seminario 3, “Las psicosis”*, (Argentina: Ediciones Paidós, 1990), 103.

⁴⁸ *Ibíd.*, 184.

⁴⁹ *Ibíd.*, 185.

⁵⁰ *Ibíd.*, 244.

⁵¹ *Ibíd.*, 382.

Lacan llama “punto de almohadillado.”⁵² Este punto de almohadillado, que anuda significativo y significado, es el “punto de convergencia que permite situar retroactivamente y prospectivamente todo lo que sucede en ese discurso.”⁵³ Razón por la cual Freud siempre retorna con insistencia al complejo de Edipo, nudo que señala la noción del padre.

Tratemos de observar esta figura del Otro, cuya función es la constitución del sujeto, a partir de algunos ejemplos contemporáneos. En la televisión observamos un aumento progresivo de formatos tipo *reality* en un intento por mostrar el mundo real; lo que supondría una especie de irrealidad que solo puede desaparecer gracias a la mirada omnipresente de las cámaras en tiempo real. Uno de los primeros fue Big Brother⁵⁴ (Gran Hermano), el cual se adaptó a varios países de Latinoamérica. En este *reality*, aproximadamente 15 personas, desconocidas entre sí, tienen que convivir durante un tiempo en una casa, aislados del resto del mundo, y observados durante las 24 horas del día, por medio de una serie de cámaras dispuestas en todos los lugares de la casa. Al estilo del totalitarismo de 1984⁵⁵, este *reality* sitúa una especie de mirada omnipresente y vigilante.

En este tipo de formatos, la eliminación de los participantes se da por medio de un sistema de votos en el que, en apariencia, participa el televidente de manera directa. El formato pretende situar al telespectador como el Gran Hermano, es decir, como el *omnivoyeur*. En la dinámica del *reality* vemos confluir dos objetos pulsionales que se encuentran en juego: por un lado, la mirada permanente del Gran Hermano, que los participantes jamás pueden determinar, es decir que no lo ven. Por otro lado, la voz del Gran Hermano, que se convierte en su único contacto con este Otro. Los participantes deben asumir una serie de pruebas para ganarse el amor del Gran Hermano, y salvarse así de la eliminación, lo que configura una especie de vínculo perverso con los demás participantes.

Este ojo permanente, encarnado en las cámaras de vigilancia y los satélites, señala de alguna manera una especie de mirada absoluta del otro sobre el sujeto, por lo que este Otro se configura como persecutor. Tal es el caso de Truman⁵⁶, un niño adoptado por una programadora luego de ser abandonado por su madre para diseñar un Show que lleva su nombre. Crisof, de quien se percibe ya una relación entre su nombre y el de Cristo, es el director del *reality*, que se presenta como redentor de la irrealidad televisiva. El único personaje real de la historia es Truman; los demás son personajes que se van introduciendo en su historia a merced de las ideas del director. Pero luego de varios años de desarrollo de la trama de la vida de Truman, este percibe de manera paranoica que se encuentra en un mundo irreal, y decide emprender un viaje, que intenta frustrar el obstinado director. Si bien la paranoia de Truman no puede equipararse a los efectos que tendría la sociedad del control sobre los sujetos, sí podríamos decir que el estilo *reality* de nuestra sociedad tiene efectos sobre el lazo social, o más bien, que el formato *reality* muestra algo de nuestro lazo social.

Que el sujeto configure un Otro persecutor y omnipresente habla ya de la necesidad de elaborar por vía de una metáfora delirante algo que ha fallado en la estructuración del sujeto. Pero por otro lado, que los sujetos realicen filas de días y noches para lograr ser observados por las cámaras de televisión, aunque sea para ser descalificados, habla de una necesidad del sujeto para configurar una relación con un Otro que le reconozca. La paradoja de esto es que

⁵² *Ibíd.*, 382. Cfr. Clase XXI del 6 de junio de 1956.

⁵³ *Ibíd.*, 383.

⁵⁴ Formato creado por el holandés John de Mol, y que sería producto de la novela distópica de Orwell titulada 1984.

⁵⁵ Novela de George Orwell publicada en 1949.

⁵⁶ *The Truman Show*, [Película] Peter Weir, producción Paramount Pictures, Estados Unidos, 1998. (102 min)

su lugar se logra gracias a la expulsión misma, luego de ser sometidos a la burla, la descalificación y el escarnio público. Por otro lado, el impacto televisivo que han tenido estos formatos en el consumo de los televidentes, hablaría de su intención por ubicarse en un lugar ficticio desde donde tendrían no solo el poder absoluto de la mirada, sino al mismo tiempo la posibilidad de encarnar al gran Otro, al decidir sobre los concursantes, por ejemplo; lo que convierte su posición en perversa.

3.1. ¿Un lazo social paranoico o perverso?

La pregunta obligada a partir de la configuración de la sociedad del espectáculo iría encaminada a tratar de dilucidar si se trata de un lazo social paranoico o perverso. No en el sentido de generar sujetos paranoicos o perversos, sino en la modalidad de goce del cual dispondrían los sujetos en el discurso capitalista.

Observemos en primer lugar la estructura de la Paranoia. El conflicto del paranoico es situado por Freud a partir de la frase: “Yo no lo amo - pues yo lo odio.” Dice que esta contradicción no podría venirle así de manera consciente al paranoico. El mecanismo exige entonces que una percepción interna le sea venida de afuera. Así, la frase: “pues yo lo odio”, le viene de afuera como: “él me odia (me persigue)”. Lo cual lo justificará luego, para odiarlo. Freud dice que la paranoia es un intento de reconstrucción, por vía de la proyección, del mundo externo. Lo que quiere decir que una sensación interiormente sofocada es proyectada hacia afuera; esto se resume en el principio: “lo cancelado adentro retorna desde afuera”.

La tesis de Freud es que en las psicosis, el yo, puesto al servicio del ello, se aleja de la realidad; así, mientras en la neurosis la exigencia de la pulsión es reprimida, en la psicosis lo que opera es el desmentido. En “La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis”⁵⁷, Freud retoma el caso de Elisabeth, quien tras la muerte de su hermana y el amor hacia su cuñado, albergó la idea de que al morir la primera podría casarse con el segundo. Lo que opera a nivel del síntoma es la represión de la exigencia de la pulsión, o sea, el amor por el cuñado, mientras que por el contrario, si se tratará de la psicosis, Freud dice que Elisabeth hubiese desmentido la muerte de la hermana.

Se nos presenta entonces la siguiente diferencia: mientras en la neurosis se evita un fragmento de la realidad a modo de huida, en la psicosis, a la huida inicial le sigue una fase de reconstrucción. Es decir, la neurosis no desmiente la realidad, sino que “se limita a no querer saber nada de ella.”⁵⁸ La psicosis, por su parte, se procura percepciones nuevas por medio de la alucinación. La neurosis logra esta retirada de la realidad a través de la fantasía, de donde toma su material para elaborar la nueva realidad; esto culmina con la aparición del síntoma, que vendrá como significante de la huella originada por la situación traumática.

Opera en ambos casos una economía distinta. La economía psíquica, para Freud, tiene que ver con el intento del sujeto por evitar el displacer tratando de obtener el máximo de placer posible, y es allí en donde cobra valor el síntoma como subrogación sustitutiva. En la psicosis, el yo se crea una realidad exterior nueva rompiendo con el mundo exterior. El motivo de esta ruptura es originado “por una privación”⁵⁹ impuesta por la realidad y considerada

⁵⁷ Freud Sigmund, “La pérdida de realidad en la neurosis y la Psicosis” en Los textos fundamentales del psicoanálisis, Traducción de López Ballesteros (Barcelona: editorial Altaya, 1993), 700.

⁵⁸ *Ibíd.*, 700.

⁵⁹ En la traducción de José Etcheverry aparece “denegación de un deseo”. Freud Sigmund, “La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis”, Obras completas, Volumen XIX (Madrid: Amorrortu editores 2003), 19.

intolerable,”⁶⁰ una frustración que pareció insoportable; es en función de esta desgarradura con la realidad que aparece el delirio como parche.

Observemos ahora, como se juega esto en la sociedad contemporánea. Es bien cierto que el anonimato a que conduce la ciudad lleva paulatinamente a una cierta retracción del individuo sobre sí mismo; pero al mismo tiempo, la inseguridad de las ciudades, han permitido que proliferen el discurso de la seguridad, que se ha extendido, junto al adjetivo democrática, de tal manera que el sustantivo seguridad va acompañado de la democracia como mero adjetivo. Lo primordial aquí es la seguridad; lo ideal: que sea democrática. Frente a la sensación de inseguridad, propia de los lazos sociales desde el inicio de la civilización, las personas se han sentido amenazadas por lo otro, que deviene como peligroso y amenazante, y en muchos casos hasta persecutor.

En la sociedad contemporánea este es un elemento generalizado. En ciudades cosmopolitas esta inseguridad es encarnada por todo aquel que proviene de otro lugar o que es de otra raza. *Crash*⁶¹ muestra la paranoización del lazo social en las ciudades, a partir de una serie de historias que se desarrollan en los Ángeles, y que se interceptan gracias a un denominador común: el racismo y la discriminación. Cada uno de los habitantes encarna tanto a un agente de la discriminación como a un objeto de la discriminación. Así por ejemplo, dos negros que caminan por el distrito de Westwood, son considerados como peligrosos al pasar por el lado de un par de norteamericanos blancos. Un policía se encuentra desesperado debido a la falta de atención médica para su padre, quien a pesar de tener una afección renal, no es considerado en el servicio de salud debido al costo del seguro que paga su hijo; razón por la cual este, quien es discriminado por sus ingresos y posición social en el seguro, se aprovecha de una situación en la que se ven comprometidos unos negros de alta posición social. El compañero de este oficial, al ver los atropellos que comete, decide pedir un cambio de compañero, luego de poner en conocimiento los hechos ante el director del departamento, que es negro. Este accede a costa de someterlo al escarnio, pues no puede descalificar a un oficial por racismo, ya que esto se vería muy mal tratándose de su propia condición de raza. Por otro lado, un inmigrante Iraní, contrata a un mexicano para que arregle la chapa de su negocio; el hombre no logra realizar el trabajo debido a que la puerta se encuentra dañada. El Mexicano se lo comunica, pero el hombre Iraní descalifica su argumento al suponer que intenta estafarlo. Cada uno de estos personajes, vive con una permanente desconfianza ante el encuentro con el otro, pero al mismo tiempo, cada uno de ellos es, en algún punto, objeto de desconfianza del otro. El desenlace de esta película será el acontecimiento de una serie de eventos imprevistos en los que, debido al estado paranoico en el que se encuentran, terminarán asumiendo una solución delirante: eliminar al otro, pues constituye una amenaza.

Lo que puede verse en este film, así como en otros similares, es una suerte de delirio que acompaña el guion de la película, intento de pegar o pegotear imaginariamente las diferentes historias para hacer coincidir todos los eventos; algo similar a lo que ocurre en el estilo de Alejandro Amenábar, en films como *Babel*, *Amores perros*, y *21 gramos*; películas en las que varias historias terminan confluyendo de manera accidental. Podría nombrarse este estilo como “delirante”, a partir de otra película, que muestra el desarrollo de una escena del crimen desde la mente misma del asesino: un esquizofrénico que al llegar a un motel asesina a todos

⁶⁰Freud Sigmund, “Las neurosis y las psicosis”, en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Traducción de López Ballesteros (Barcelona: Altaya, 1986), 693.

⁶¹*Crash*, [Película] Paul Haggis, (traducida al español como *historias cruzadas*) producción Lions Gate Films, Estados Unidos 2004. (115 min)

los huéspedes. Identity⁶² es la historia de un hombre que encarna a todos los personajes para ubicarlos en el lugar del asesino.

Dufour en “Locura y democracia”⁶³, parte de los escritos autobiográficos de Rousseau y la trilogía de Beckett mostrar la estructura psicótica del lazo social contemporáneo. Su punto de partida es el declive de la figura paterna como entidad tercera que asuma la unaridad y se encargue de la nominación del sujeto. Según explica, la definición de Benveniste devela la estructura unaria del sujeto, al decir: “es yo quien dice yo”, pues antes, la definición del yo estaba referida a una entidad tercera, bien fuera Dios, la *physis*, el Rey o la República. La autorreferenciación del sujeto, sería según Dufour, la condición de la democracia, por introducir un sujeto jurídicamente autónomo. Queda el sujeto a expensas del mercado, que por vía del neologismo instala un nombre temporal, pero lo deja inmerso en un estado evanescente, toda vez que estos significantes están condenados a su pronta desaparición. El agravante es que lo sitúa como objeto de consumo, pues al alienarse a la marca de un producto, el sujeto deviene objeto de consumo.

La democracia se presenta entonces como sociedad delirante; Dufour la enlaza al narcisismo, como momento en que el sujeto deposita la libido en su propio yo; esto en cuanto el sujeto de la democracia se configura a partir de un “yo hablo”. El sujeto debe asumir entonces la carga que antes recaía sobre el Otro. Pero esta sociedad delirante no deja expuesto al sujeto al delirio individual, sino que genera delirios que se colectivizan, y que pueden observarse por ejemplo en las caricaturas infantiles, en donde la construcción del relato no guarda ninguna lógica causal ni se organiza desde el sentido, pero al cual quedan identificados los sujetos.

La estructura delirante presente en la democracia de masa es presentada por Dufour a partir de la autobiografía de Rousseau, en donde resalta los enunciados unarios que proliferan en su relato: ““ser siempre yo mismo”, “estudiarme a mí mismo”, “Explorarme a mí mismo”, “ser plenamente mío”, “retornar a mí mismo”⁶⁴ o cuando al referirse a la democracia dice “y si la democracia fuera posible, la condición sería que el hombre fuera como Dios, es decir, autosuficiente”⁶⁵. La autobiografía de Rousseau, intitulada “Rousseau juez de Jean Jacques muestra cómo, mientras Rousseau se encuentra presente como juez, J.J. ha quedado ausente, homofonía que encuentra Dufour del lado de la fórmula de Benveniste “es yo quien dice yo”⁶⁶. Esta condición de innombrable nos remite al mundo de Beckett, en donde la matriz significativa comienza a difuminarse a partir de la metonimia incesante de significantes, que intentan nombrar las cosas. *El innombrable*⁶⁷ sitúa justamente esta insistencia de aquello que no cesa de no escribirse, y que por lo mismo no permite que él calle.

En el mundo de Beckett, las cosas carecen de nombre, los nombres de cosas, Molloy podía verlo, aún con un solo ojo: “incluso en aquel tiempo, cuando todo empezaba ya a difuminarse, partículas y ondas, la condición del objeto era ya carecer de nombre y a la inversa.”⁶⁸ La palabra está vacía, es menester renunciar a ella, se escucha “como puros sonidos, libres de toda significación”⁶⁹. Este es uno de los caminos que parecería tomar el sujeto contemporáneo, se ha encontrado con aquel vacío en la estructura, ha decidido callar, cualquier palabra da igual, cualquier nombre para la cosa, renuncia al mundo simbólico,

⁶² Identity [Película] James Mangold, producción Columbia Pictures, 2003. (90 min)

⁶³ Dufour Dany-Robert, Locura y democracia, (México: Fondo de cultura económica, 2002)

⁶⁴ Ibid., 203.

⁶⁵ Ibid., 217.

⁶⁶ A partir de la traducción en francés (*Je, Je*)

⁶⁷ Cf. Beckett Samuel, El innombrable (Barcelona: Alianza editorial, 2001)

⁶⁸ Ibid. Pág. 42

⁶⁹ Ibid. Pág. 68

encuentra el vacío de las palabras, y la dificultad para ser nombrado, preferible aquí olvidarlo todo, hasta el propio nombre, como Molloy cuando dice: “al despertar no siempre me acuerdo de quien soy.”⁷⁰ Cuando se encuentra que los significantes están vacíos, se percibe el vacío de sí mismo en tanto significante, y así, como dice Molloy, “según parece, a lo máximo que puede aspirar uno es a ser al final algo menos de lo que era al principio, y así sucesivamente”⁷¹.

El innombrable sitúa la particularidad del sujeto contemporáneo, que deambula intentando encontrar su nombre; la mercancía le presenta objetos para alienarse en la imagen, o en otros, las pequeñas agrupaciones intentan reparar la figura del Otro ausente. Se presentan dos casos en relación con la dificultad de identificación del sujeto. O bien intenta alienarse a partir del nombre-marca del objeto de consumo, o de un pequeño otro que representa una particularidad para el sujeto; o bien queda a expensas del Otro absoluto, en cuyo caso queda como objeto del Otro.

Otra de las posibilidades del lazo social contemporáneo es la perversión manifiesta en el intento de despojar al otro del objeto. Cabe aclarar que la perversión hace parte de la estructuración del sujeto, en cuanto el deseo está organizado por un estado de dependencia en relación con el objeto, cuya captura asegura el goce. Estos objetos se presentan en principio de manera parcial, es lo que Freud llama estado pregenital, en donde cada uno de los goces intenta dominar sobre los demás, quedando el sujeto a expensas de la multiplicidad de objetos. Esto es lo que recae sobre el cuerpo, como multiplicidad de bordes que buscan satisfacción por medio de objetos que vengan allí como tapón.

En “El hombre sin gravedad”⁷², Melman aborda la particularidad del lazo social contemporáneo desde esta lógica, atribuyendo tal estado a la abolición de la función paterna, en donde el sujeto queda a expensas de un imperativo: ¡gozar! a cualquier precio. Este sería el resultado de la organización del sujeto, no en torno a un Ideal sino a un objeto de satisfacción. Al levantarse la prohibición, la consecuencia sería un sujeto que no logra instalarse en la lógica de la generación, pero que además desmiente la castración, y por lo tanto su condición sexual, instalando en cambio una especie de economía pregenital. Esta economía de la perversión se puede observar también en la apetencia por la presentación más que por la representación, y en esta misma medida en la exhibición que podemos observar en los formatos *reality*.

Esta perversión, estaría encarnada a su vez por la posesión del objeto de mercado, que desemboca muchas veces en robos y asesinatos. Pero sobre todo se encarna en la moneda, como lo ha mostrado Pio Sanmiguel a partir del texto “El objeto en el lazo social”⁷³.

Según explica, la moneda introdujo la posibilidad de positivizar la plusvalía, por lo que representa las relaciones de intercambio. Esto introduce una especie de fetichismo, punto en el que el autor estaría de acuerdo con la tesis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía encarnada en el dinero.

“La moneda es, en este sentido, un objeto muy particular; inventarla vino a demostrar justamente que el asunto del excedente de goce está ocupado por un objeto (...) Con la moneda, el objeto demuestra ser el poder evocador del goce, introduciendo además la posibilidad de un trueque ilimitado de los objetos pulsionales. Una moneda es la promesa de un goce, al no significar ninguno de ellos en particular, puede llegar a

⁷⁰ Ibíd. Pág. 51

⁷¹ Beckett Samuel, Molly, (Madrid: Alianza editorial, 1970), 43

⁷² Melman Charles, El hombre sin gravedad, Argentina, UNR Editora (2005)

⁷³ Sanmiguel Pio, “El objeto en el lazo social”, en Revista desde el Jardín de Freud No 3, Escuela de Estudios en Psicoanálisis, Universidad Nacional de Colombia,(2003)

significar todos y cada uno de los objetos. Por eso imaginamos, que entre más dinero tengamos, más podremos gozar.”⁷⁴

Lo que muestra Pío Sanmiguel es que la moneda se constituye como un significante aislado que es investido para la satisfacción del goce. Pero es justamente porque se ubica como significante del goce, que su positivización encarna una lógica del despojo. Es en cuanto representa el “pedazo de carne que le ha sido arrancado al otro del intercambio,”⁷⁵ que se convierte en objeto de disputa, en donde el prójimo encarna el objeto mismo que debe ser despojado, pues representa el despojo original que habría realizado el Otro de este primer objeto.

La comunidad⁷⁶ contemporánea, se organiza en torno a este significante excluido que, como veremos más adelante con Marx, se convierte en la mercancía fetiche del capitalismo. Julia es una vendedora que trabaja para una inmobiliaria, y termina envuelta en un conflicto de intereses de una vecindad por la disputa de una fortuna que ha sido ganada por un hombre, que vive en el departamento superior al que promociona la vendedora. La comunidad diseña una estrategia para despojar a este hombre de una fortuna que ganó gracias a un billete de lotería. El hombre, luego de reclamar su dinero, tuvo que vivir encerrado en su departamento hasta que murió, pues sus vecinos lo habían sitiado literalmente. Este hombre murió de inanición, ahogado entre los desperdicios que se confundían con los billetes guardados en bolsas de basura. Por accidente, Julia descubre los billetes, y a partir de ese momento, al igual que aquel hombre, quedará sitiada por la comunidad de vecinos.

El desenlace de esta comedia de terror demuestra que el plan de la comunidad de repartir el botín no es posible, toda vez que cada uno quiere para sí la totalidad de la fortuna. Envueltos en una serie de traiciones, los personajes irán revelando que están dispuestos a pasar por encima de cualquiera para obtener el dinero; de hecho, Julia queda articulada a esta lógica perversa una vez encuentra el dinero; lo que demuestra que este objeto lleva al sujeto a instalarse en una lógica perversa del despojo y el robo a cualquier costo. Circuito del que no podrá desprenderse más que siendo él mismo el objeto. Al final de la película, es un hombre al que todos consideraban loco y discapacitado el que logra obtener el botín, pues precisamente en la medida en que se encuentra excluido del vínculo social, puede salirse de la mirada del Otro.

La perversión de la sociedad contemporánea, que Lesourd escribe “Padre-versión”, constituiría el rasgo determinante de la sociedad contemporánea, toda vez que la castración instalada por la metáfora paterna ha hecho crisis; frente a lo cual emerge una lógica anterior del deseo, que se encuentra en relación con la negación de la castración de la madre.

4. La maternalización del lazo social

La manera como el niño ingresa en la lógica del significante, es a través del deseo de su madre. Siguiendo a Lacan, diremos aquí que el niño tiene el deseo de ser aquello que su madre desea. De esta manera, nombrando el deseo de la madre lograría nombrarse él. Lacan dice al respecto que el yo del niño va a constituirse del lado de la madre como otro, es decir, depende del deseo de la madre, mientras que el yo de la madre deviene otro para el niño, es decir, que lo que le viene al niño del lado de la madre estará en condición de mensaje. Así, el mensaje que recibe el niño, de identificación con el objeto de la madre, es decir, con el deseo de la

⁷⁴ Ibíd., 18.

⁷⁵ Ibíd., 21.

⁷⁶ La comunidad, [Película] Alex de la iglesia, productora Lolafilms, España 2000. (107 min)

madre, va a ser recibido de manera metonímica, es decir, vendrá otra cosa en lugar de su deseo, como efecto de desplazamiento.

En esta operación aparece, en un segundo momento, el padre mediado por la madre como interdictor en el discurso de la madre, que adviene a título de mensaje para la madre; un NO que se transmite en el mensaje de la madre esperado por el niño. Mensaje sobre un mensaje, que Lacan llama “mensaje de interdicción”⁷⁷. Pero no es sólo un mensaje dirigido al niño en su forma: “No te acostarás con tu madre”⁷⁸, sino dirigido a la madre, en su forma “no reintegrarás tu producto.”⁷⁹. Es por la interdicción del padre sobre el deseo de la madre que evita que el niño devenga simplemente deseo de la madre. Pero el deseo del deseo de la madre, al quedar interdicto por el padre deja en suspenso el deseo del niño. Es de esta manera que el niño queda desalojado, y gracias a lo cual aparece la tercera etapa, en donde él puede devenir otra cosa: identificación con el padre, y el título para tener lo que el padre tiene. Es decir, efecto metonímico a través de la metáfora que permite instalar al padre como nombre. En esta medida, la condensación introduce un nuevo sentido y permite el efecto de desplazamiento sobre el elemento excluido, a saber, el deseo de la madre. Allí el padre entra en juego como quien lo tiene y por lo tanto puede donarlo, lo cual produce un efecto retroactivo en donde el falo vendría a representar el deseo de la madre. Así, este mensaje del padre se instala sobre el mensaje de la madre⁸⁰, frente a ese “no”, aparece un “más tarde tendrás uno”.

En ese intento de ser nombrado como deseo de la madre, frente a la imposibilidad que ello plantea (porque aquello hacia lo que se dirige el deseo de la madre no es él), se instala una metáfora, el Nombre-del-Padre, como intento de dar sentido a lo reprimido, a saber, ser el objeto de la madre, es decir, ser Uno con la madre. Pero al mismo tiempo, mientras el nombre del padre como metáfora, elemento condensador, le permite un lugar de identificación al sujeto, cancela su nombre propio, es decir, en lugar de su nombre (ser el deseo de la madre), vendrá el padre como nombre.

Contraria a esta lógica, pareciera que este tercer tiempo no se lleva a cabo, y por lo tanto, en la contemporaneidad la versión del padre es una Padre-versión. Lesourd acuña este término para referirse a la perversión que encarnaría el deseo de la madre en el discurso capitalista. Para desarrollar la tesis de la sociedad de lo materno se remite a los tres tiempos del Edipo; el primer momento tiene que ver con la renuncia del sujeto a ser el objeto de deseo de la madre; aquí aún no interviene el tercero, se trata de una relación en la que la madre no logra satisfacer por entero el deseo del sujeto. En el segundo momento aparece el padre para privar al niño del objeto de deseo, por lo que es experimentado como un rival. Y en el tercer momento el niño se identifica con el padre, quien aparece como donador de aquello que viene en representación del deseo de la madre, a saber, el falo. Esto introduce una lógica de la procrastinación para el sujeto, de tal manera que tendrá que dejar para después la puesta en acto de su satisfacción.

El sujeto queda expuesto al deseo de la madre por efecto de la forclusión del significante que debería venir a significar su deseo, es decir que sin la entrada del significante del Nombre-del-Padre el sujeto queda en el primer momento del Edipo, al ubicarse como objeto de deseo de la

⁷⁷ Lacan Jacques, El seminario 5, *op. cit.*, 208.

⁷⁸ *Ibíd.*, 208.

⁷⁹ *Ibíd.*, 208.

⁸⁰ Observemos aquí cómo esta estructura del objeto metonímico que señalaría el objeto de deseo de la madre así como la metáfora paterna que viene en lugar de lo rechazado, funcionaría en la misma estructura discursiva en la que Lacan ubica el chiste, y el nuevo sentido que este introduce como metáfora; es a este nivel que se convierte en elemento central para señalar cómo en la cadena discursiva aquel elemento rechazado adviene para situar un nuevo sentido.

madre. Entonces la madre aparece como provista del atributo fálico. Según Lesourd, la madre es la que aparece en el lazo social contemporáneo como quien detenta el falo, asunto que desemboca en una rivalidad madre-niño, pero que además después se reinscribe como rivalidad entre las instancias escolares y él.

La hipótesis de Lesourd tiene, por así decirlo, dos vertientes: o bien la madre no está castrada, o bien lo está, pero no es el significante del Nombre-del-Padre el que designa su deseo, sino que serían los objetos del mercado los que vendrían a responder a su falta. Entonces lo que ocurre con el deseo del niño es que nada viene a metaforizar el deseo de la madre, así como este no se articula más con el falo como cuantificador de la diferencia sexual y generacional. Esta maternalización del lazo social sería una perversión, (padre-versión) de la madre. Habría entonces dos vías posibles para superar la ausencia del significante del Nombre-del-Padre y metaforizar el deseo de la madre: o bien aparece el delirio, o bien la mercancía.

Los Ojos de Julia⁸¹, da cuenta de la proliferación de este tipo de perversión presente en el vínculo madre-hijo, al menos en su vertiente delirante. Julia es una mujer que padece una enfermedad que pronto la dejará ciega. En la película todo se juega alrededor de un posible psicópata que asesina a su hermana, la cual padecía la misma enfermedad. Ahora se encuentra al asecho de Julia. El asesino tiene una particularidad: es una especie de hombre invisible, pues pasa desapercibido ante las personas. El psicópata, más que una facultad, tiene un problema: no existe. En una de las últimas escenas de la película, Julia, luego de una operación a la que ha sido sometida y que promete dar fin a su enfermedad, queda al cuidado de un enfermero que deberá encargarse de sus cuidados mientras se le retiran los vendajes para que la operación tenga éxito. El cuidador se ha convertido en sus ojos. Este hombre ha resultado ser el hombre invisible, el psicópata que asesinó a su hermana. En la escena final de la película, Julia corre huyendo del asesino, ingresa a una casa en donde vive una anciana ciega, quien tras de los gritos de Julia, sale en su auxilio. La mujer ha resultado ser la madre del asesino. El hombre se encuentra a punto de capturar a Julia. La anciana, en vez de auxiliarla la golpea en la cabeza. En ese momento el hijo se da cuenta de que su madre nunca estuvo ciega y la asesina.

Este hombre sólo existía en el lugar de la falta de la madre, él era los ojos de su madre, pero el hecho de ser los ojos de su madre lleva a que no exista, a que sea invisible, pues vive únicamente para ser el objeto mirada de su madre. Este hombre se ha instalado en un lugar imposible y mortífero, y es debido a esta condición que no existe. La anciana de la película no está ciega, por lo tanto no le falta nada. Si a la madre de este hombre no le falta nada, no solo él no existe, sino que además no está en lugar de la falta de la madre; se encuentra identificado con un lugar imposible.

Este film permite captar además la función que tendría la mirada en la sociedad actual, en cuanto constituye el rasgo del Otro contemporáneo. Cuando este sujeto se encuentra con la mirada de su madre, se topa con lo horroroso de la mirada que suponía carente en la madre. Esta había estado presente todo el tiempo, y él no era más que un objeto inexistente. La maternalización del lazo social apunta, como se puede observar aquí y en otros filmes, a la negación de la castración y la atribución fálica de la madre⁸². Almodóvar es el exponente por excelencia de lo que sería el lazo social materno. Películas como “Volver”, o la “Mala Educación”, muestran aquello que se esconde tras la figura de la mujer fálica, que ilustra a través de sus constantes alusiones al travestismo. Se presenta una figura del padre abusador, como en el caso de “La Mala Educación”, en donde un cura mantiene relaciones con un niño

⁸¹Los ojos de Julia, [Película] Guillem Morales, producción Rodar y Rodar/ Televisió de Catalunya, España 2010. (112 min)

⁸²Cabe resaltar que esto es algo que Freud observó en las teorías sexuales infantiles, en donde los niños suponen que la madre está provista de atributo fálico.

que más adelante se convertirá en travesti. O por otro lado una sociedad de mujeres que asesinan a sus esposos, por infieles y abusadores, como ocurre en *Volver*.

La maternalización del lazo social nos muestra un Otro acompañado de una mirada absoluta, lo que conlleva a la imposibilidad de gozar por fuera del goce del Otro. Nina⁸³ se encuentra también ante la imposibilidad de separarse del goce de la madre, luego de convertirse en aquello que su madre deseaba ser, es decir, luego de convertirse en el deseo de su madre. Nina obtiene un gran papel en el ballet “El lago de los cisnes”, en donde debe representar dos papeles: el cisne blanco, que representa la inocencia, y el cisne negro que encarna la sensualidad. Nina actúa muy bien el primer papel, pero tiene dificultades para representar el cisne negro. Este es el momento en el que Thomas Leroy, el director de la obra, le sugiere a Nina que vaya a casa y se masturbe para encontrar su sensualidad. Al llegar a casa en la oscuridad de su cuarto, comienza a tocarse, pero justo antes de llegar al clímax escucha un ruido, y al percatarse de lo que ocurre se encuentra con la presencia de su madre, quien había estado durmiendo en una silla contigua a su cama toda la noche. La presencia de este Otro absoluto llevará a Nina a la constitución delirante y persecutoria del Cisne negro.

La maternalización del lazo social obliga a preguntarse por aquello que habría ocurrido con la función del significante del padre, aquel que el psicoanálisis designa, desde Freud, como responsable de organizar el deseo del sujeto en una lógica fálica, punto en el que algunos analistas sostienen que la maternalización del lazo social sería efecto de la forclusión de la castración. Desde luego, al ser rechazado el significante del Nombre-del-Padre, no solo quedaría excluido el elemento de identificación del sujeto, sino también el falo como atributo encargado de resignificar el deseo de la madre.

La castración hace referencia a la diferenciación de los sexos por medio de un mismo elemento que cobra valor significativo y que queda excluido para todos los miembros. Esto se encontraría en el origen de la organización social en la medida en la que se funda sobre la prohibición del goce. Se trata del falo como objeto que entra a reorganizar la serie de objetos de deseo, y que además sería aportado por el Padre como agente que priva del falo, al tiempo que lo dona. Momento en el que además surge la diferenciación sexual a partir de la identificación con las figuras parentales.

Para Lesourd la constitución subjetiva se realiza a partir de la diferenciación, enunciada por Freud en su trabajo sobre los “Tres ensayos sobre teoría sexual”. La primera de estas diferenciaciones es entre el sujeto y el objeto; a partir de allí el sujeto queda separado de su objeto y la satisfacción dependerá de la arbitrariedad del Otro. Esta diferenciación constituye para el sujeto la imposibilidad de gozar de todo; la segunda diferenciación, activo–pasivo, se genera a partir del control de la musculatura. En ese momento el sujeto tiene la posibilidad de responder o no a la demanda del Otro, lo que instala su vez la posibilidad del intercambio de los objetos; la tercera diferenciación: fálico–castrado, se constituye en relación con un mismo objeto: el falo, y trae consigo la diferenciación generacional, así como la diferencia sexual.

Este es el punto con el que, siguiendo a Lesourd⁸⁴, se podría explicar el malestar contemporáneo, pues dice que en el lazo social moderno existe una denegación del falo, de

⁸³ Black Swan, [Película] Darren Aronofsky, producción Fox Searchlight Pictures, Estados Unidos 2011 (109 min)

⁸⁴ Lesourd ubica tres relatos sobre los que se fundaría el lazo social moderno: el del inacabamiento adolescente, como sueño de juventud prolongada, de lo que resulta un rechazo a la vejez y a la muerte, efecto a su vez de la Shoah como un exterminio sin simbolización de la muerte; el de la ingeniería del objeto, que se anticipa no ya psíquicamente sino en la realidad, y que asegura el completamiento del sujeto por vía del objeto (es el discurso del consumismo, alentado a su vez por el sistema crediticio); y el

manera que aparece el adulto como desprovisto del atributo de potencia, por lo que deambula como niño por el mundo. Este elemento retornaría como queja del sujeto sobre el mundo, intentando obtener por medio de objetos-mercancía una imaginarización del falo que haría de él un sujeto deseable por completo. El asunto que se nos plantea aquí, es la metaforización del nombre el sujeto. La pregunta recae entonces sobre la manera de nominarse o autonominarse del sujeto contemporáneo.

4.1. ¿Autonominación?

Karen es una adolescente de 19 años que se denomina Otaku. Lejos de lo que cualquiera podría creer, además de haber nacido en un país tercermundista, no es una joven urbana. Su padre es de origen campesino, agricultor y ganadero, ella lo describe como conservador; su madre trabaja en la plaza de mercado, y es 26 años más joven que su esposo, por lo que Karen dice que su padre podría ser su abuelo. Esta joven, cuenta haber sido criada por una tía, que asumió su cuidado en ausencia de la madre, quien se encontraba trabajando. Estando en un pueblo alejado del acceso a la interconexión virtual, Karen logró que su mamá comprara un modem de telefonía celular, y a partir de ese momento comenzó a interactuar en las redes sociales. Afirma que estando en grado 11 dejó de hacer tareas por estar “feisbukeando”, comenzó a agregar contactos de diferentes lugares, y dice haber encontrado personas que tenían algo en común con ella: les gustaba “Naruto Shippuden”. Su madre, al observar que pasaba tanto tiempo en la computadora, comenzó a seguir sus movimientos en las redes sociales, momento en el que Karen decide cambiar su nombre a “Orihime Cross Aiba”. Para ese momento Karen había conocido a varias personas denominadas “OTAKU”; se trata de una comunidad que busca imitar y actuar como un personaje de Anime. Hoy Karen se define a sí misma como “OTAKU”, al punto de que ha aprendido varias palabras en japonés para chatear. Karen se autodenomina ahora “nekita”, escucha música japonesa y ve series en este idioma. Afirma que se siente “orgullosa de ser Otaku,” y que ahora está completamente segura de que esa es su identidad, aunque digan que es infantil.

Como vemos en este caso, Karen ha quedado alienada a una identidad puramente imaginaria, pero frágil al mismo tiempo en tanto está sujeta a las transformaciones de los programas de Anime. Si bien esta alienación en la imagen no constituye una novedad en la estructura, en cuanto es un paso necesario para la configuración del yo, sí es una regresión a un estado de narcisista, en donde prima el Yo-ideal, sobre el ideal del yo. Esta es una de las particularidades del sujeto contemporáneo para darle salida al imperativo categórico del superyó, que al no estar anudado al ideal aparece como mandato de goce.

En el otro extremo encontramos a un sujeto identificado por completo con la falta de la madre. Carlos es un “joven” de 29 años que ha sido diagnosticado con un Síndrome de Marfan, y a nivel cognitivo con un cierto retraso. Ninguna de las dos patologías le impide un desarrollo normal; sin embargo esta etiqueta ha sido asumida por él a partir de los dichos de su madre. Carlos se refiere al embarazo de su madre como algo que vino a impedir su goce, pues ella era una joven universitaria que no planeaba tener hijos. Afirma que a partir de su nacimiento su madre dejó de viajar, comenzó a sufrir de gastritis, no quería comer bien, todo le hacía daño, por lo que “sufrió mucho”. No obstante, él considera que no representó un problema para su madre, sino que al contrario “yo vine a pesar de mis necesidades especiales a llenar el vacío y a remplazar el afecto y la compañía que hoy en día ella necesita porque prácticamente vivimos los dos solos, mi papá se la pasa viajando, mi hermano en Bogotá estudiando y si yo no fuera así ella estaría sufriendo soledad, angustia, depresión”. Carlos se ha

de la clonación, en donde ya no se necesitan dos para hacer un hijo; y que termina volviendo caduca la sexualidad con fines de procreación.

identificado con la falta de la madre, pero al ser este un lugar mortífero e imposible debe partir hacia la identificación con otra figura, para obtener un lugar en el mundo. Su supuesta discapacidad viene en el lugar de síntoma que permite la unión entre él y su madre. Carlos no logra observar la manera como ha sido excluido a partir de la sobre-inclusión que sufrió por parte de su madre. Cuenta que su madre lo reprendió de manera fuerte en los primeros semestres de la universidad, de hecho podría decirse que ella cursó la carrera con él: “cogíamos ánimos, ella me decía para adelante, no miremos para atrás que vamos bien.” Dice que “ella le da gracias a Dios por tener un hijo así; porque si no en este momento ella se sentiría muy sola”. Esta frase demuestra la relación incestuosa con su madre, en donde su yo queda en coalescencia con ella, en frases que se inscriben como “yo soy su...” y que sitúan la metonimia de su Yo en el lugar del deseo de la madre: “yo soy su confidente, su compañero de trabajo, su compañero de viajes su amigo del alma”. Podemos observar el desplazamiento de su yo de una frase a otra intentándose inscribir en ese “Su”, Yo soy Su, como evocando aquella parte de ella que le haría falta, en una frase que se amalgamaría en algo así como “Yo soy Su-yo”. Frases que se sostienen además con el argumento de una necesidad recíproca, pues dice: “ella me necesita y yo la necesito hasta que Dios lo disponga”.

¿Cuáles son los efectos de esta unión incestuosa en el lazo social? Dufour⁸⁵ al retomar el concepto de *neotenia* a partir de las tesis de Bolk y del “Estadio del Espejo” de Lacan, explica la consecuencia de que dos generaciones de una especie permanezcan por mucho tiempo juntas: además de la posibilidad del incesto, esto daría lugar a una suerte de negación generacional y a un estado de inmadurez (“juvenilización” del lazo social) permanente.

5. La negación generacional

Dufour observa en la tendencia unisex una negación de los sexos, y tenemos por otro lado la negación generacional o “generation next”. Ambas producto de lo mismo: la forclusión del Nombre-del-Padre. Existe un campo desde donde esto se legitima: se trata del mito genético de la clonación, en donde se promete el acto de reduplicación exacta de una persona a partir de su material genético. Allí no se necesitan ya dos para procrear, y mucho menos el encuentro real de los cuerpos. Prescindiendo de esto, el mito de la ciencia contemporánea, proyecta un panorama en donde se ubica como amo absoluto a partir de la técnica.

Podría decirse que si Freud descubrió el malestar en la imposible satisfacción de la pulsión, hoy se intenta aliviar el malestar superando la condición sexual. Serie de hibridaciones posibles a través de la genética, que antes únicamente podía ocurrir por vía sexual. De manera que lo nuevo, si acaso hay algo nuevo en la técnica moderna, es el hecho de que introduce una negación, no de la posibilidad de intervenir en el curso natural de las especies, sino una negación de la sexualidad humana; y si hay una particularidad en la clonación, es el hecho de que se elimina la vía sexual para generar un ser, y esto apuntaría necesariamente a la negación de la castración.

El goce se plantea hoy a partir de una máquina que remplazaría al sujeto. Representación del goce en el que la sexualidad se inmola para mantener viva la máquina. Es decir que si hay un más allá, es en la medida en la que se busca superar el propio cuerpo pulsional. Algo que advierte Mary Shelley⁸⁶ en su texto sobre el moderno Prometeo, pues, para el momento en que Frankenstein pedirá una mujer, ya no podrá tenerla, porque es justo lo que ha quedado excluido. Y no vendrá una mujer porque en el mundo frankensteiniano la condición sexual se ha superado.

⁸⁵ Cf. Dufour Dany-Robert, *Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes*, op cit.

⁸⁶ Shelley Mary, *Frankenstein*, (México: Editorial Tomo, 2008)

El problema del cuerpo sexuado es situado también por Sanmiguel⁸⁷, cuando explica cómo este cuerpo asexuado es algo que estaría lejos de introducir la teoría de la comunicación, siendo lo que queda justamente exiliado; explica que “si la diferencia sexual per-se pudiese tener cabida en la red de información, se introduciría con ella todo el asunto de la imposibilidad de los sexos. [De la diferencia expresada] como presencia y falta de un mismo significativo.”⁸⁸

La omnipotencia de la ciencia es mostrada por varios filmes contemporáneos que van desde la exaltación de los fármacos, hasta la producción de órganos clonados para prolongar la vida. *Sin límites*⁸⁹ muestra la historia de Eddie Morra, un escritor que se encuentra bloqueado, y que luego del encuentro con un amigo que le da a probar NZT desarrolla habilidades exorbitantes para interconectar sus neuronas y así desarrollar tareas que jamás hubiese podido sin la ayuda de dicha sustancia. Esperanza generalizada de las neurociencias que únicamente conciben el desarrollo del pensamiento a nivel de lo que ocurre en el cerebro. En el otro extremo encontramos el mito de la genética, encarnado en el ideal de generar clones que almacenen los órganos de personas que pagan por ellos, a la manera de un seguro de vida. *La isla*⁹⁰ recrea una historia futurista a mediados del siglo XXI en donde las personas famosas y adineradas pagan por su propio clon. La intención de estos sujetos es la negación de la muerte por vía de la reproducción asexual de sus células, reasegurando así su existencia.

Estos escenarios son planteados por el sujeto moderno, quien gracias al dominio de la tecnociencia se convierte en el dios contemporáneo, tal cual lo había anunciado Freud en su fórmula “el hombre ha llegado a ser... un dios con prótesis.”⁹¹ Evidentemente, la negación sexual y generacional producto de la forclusión del significante del Nombre-del-Padre obliga a preguntarse por el papel que juega el sujeto moderno en relación con la generación, aún a nivel de la reproducción artificial de la especie. La pregunta por el origen constituye una pregunta obligada para todo sujeto; así, aunque se pueda evadir el límite impuesto por el significante paterno de la identificación, y aunque su operación se rechace, la pregunta por el origen seguirá presente, y reaparecerá por diferentes vías, aunque sea para plantear la nostalgia por un padre ausente.

5.1. ¿Puede el dios protético ser un padre?

En *Blade Runner*⁹², los réplicos se encuentran con un problema de significación, una dificultad de subjetivación. Se trata de que estos hombres maquínicos han formulado una pregunta fundamentalmente humana: ¿qué soy? Los réplicos son seres que se preguntan por su marca, y que empiezan a cuestionarse, porque se han dado cuenta de que son objeto de goce del Otro, sus cuerpos han sido fabricados para que otro goce. Emprenden por lo tanto la búsqueda de aquel que los habría creado, para que les ofrezca una respuesta sobre su lugar en el mundo. Pero luego del encuentro con este padre creador, los réplicos deciden matarlo: intento de refundar un pacto con los humanos a partir del asesinato del padre.

⁸⁷ Sanmiguel Pio Eduardo, “Situación del cuerpo en Internet: callejón sin salida de la teoría de la comunicación”, en Revista de Psicoanálisis “Desde el jardín de Freud”, No 2, Escuela de estudios en Psicoanálisis y cultura, Universidad Nacional de Colombia, (2002)

⁸⁸ *Ibíd.*, 117.

⁸⁹ *Limitless (Dark Fields)* [Película] Neil Burger, producción Rogue/ Relativity Media, Estados Unidos 2011 (105 min)

⁹⁰ *The Island* [Película] Michael Bay, producción DreamWorks Pictures/ Warner Bros. Pictures, Estados Unidos, 2005 (127 min)

⁹¹ Freud Sigmund, *El malestar en la cultura*, *Op cit.*, 35

⁹² *Blade Runner*, [Película] Ridley Scott, producción Warner Bros. Pictures, Estados Unidos, 1982 (112 min)

En el film los humanos han conformado un ejército de Blade Runners para que los defiendan de la amenaza que representan los réplicas. Anticipación evidente en varios relatos antiguos y que señala el temor del padre a ser asesinado por sus hijos, por lo que antes de que advenga el hijo asesino deciden matarlo de manera preventiva. Uno de los agentes, y que para el caso es el protagonista, encarnado por Harrison Ford, tiene un sueño recurrente con un unicornio. Se trata de una especie de significante que retorna de manera constante en sus sueños, pero que de alguna manera ha quedado rechazado. Podría decirse que esto rechazado que retorna desde afuera son los réplicas; aquellos seres artificiales en donde se encarna lo humano.

El réplica representa la última extensión del humano, la última prótesis; máquina que le recuerda aquello que falla en la constitución humana. Por un lado, la relación sexual: los réplicas que logran encontrar a su creador, son un hombre y una mujer. Van en busca del padre para hallar una explicación sobre lo imposible de su encuentro. Por otro lado, la pregunta por la diferencia. La película intenta mostrar un amor, que excluido de las relaciones humanas, retornaría en la máquina. Pero al mismo tiempo hay otra pregunta que anima a los réplicas, y tiene que ver con la diferenciación generacional; ellos son nombrados NEXUS 6, es decir, son la sexta generación, pero encuentran insólito que su vida sea tan corta. Podemos ver en el retorno de los réplicas un retorno de aquello que al parecer había sido forcluido de las relaciones humanas: la diferenciación sexual, la diferenciación generacional y, como consecuencia de esto, su pregunta por la muerte. Elementos que irán a buscar de manera nostálgica del lado del significante de la generación, a saber, el significante del Nombre-del-Padre.

Encarnado el sujeto dentro de la máquina, la única forma de que retorne el sentido de su significación es encarnando la máquina en lo humano. Ya no se trata pues de crear una máquina con características humanas, es decir, ya no se trata de que la humanidad encarne en la máquina, ahora se trata de que la máquina tome cuerpo, esto es, de que la máquina encarne en lo humano: retorno del unicornio como representación de un elemento rechazado.

6. *Coordenadas para el análisis del discurso capitalista*

La función del Nombre-del-Padre va más allá del padre mismo, y es reducida por Lacan a la función de nombre. Al hablar de los-nombres-del-padre introduce una función que, aunque históricamente señalada por el padre, podría ser asumido por el síntoma. Así las cosas, el análisis del discurso debe encaminarse, antes que a dimensionar la función paterna, a ubicar las coordenadas para comprender la función del discurso en relación con el nombre, es decir, la manera como el sujeto logra hacer-se a un nombre en el discurso.

Ahora bien, si de lo que se trata no es de una función del padre, sino de un operador introducido por el lenguaje, el elemento que debe convertirse en vector de análisis es lo que señala Lacan como S1. *“El S1 se refiere al momento cuando se encuentran el cuerpo y el significante en una experiencia de goce más allá o más acá del padre, es decir, el S1 que se puede escribir en el cuerpo del goce.”*⁹³

Si Lacan⁹⁴ introduce la función paterna en la lógica del lenguaje, es probable que hubiese percibido la decadencia de la figura paterna en lo social. Podemos observarlo en su referencia a la tragedia de Paul Claudel⁹⁵ compuesta por “El rehén”, “El Pan duro” y “El padre humillado”.

⁹³Brousse M-H., *op. cit.*, 51.

⁹⁴Cf. Lacan Jacques, El seminario 8 “La transferencia”, (Buenos Aires: Paidós 2008)

⁹⁵ Lacan habla de tres momentos de la configuración del deseo a partir de las tres generaciones que se muestran en la obra de Claudel: el primero es la marca del significante que está señalada por el No de

En la primera se evidencia una degradación de las figuras paternas. Incluso Lacan se pregunta ¿Cuál es el padre humillado?, pues el Papa está huyendo, el Rey ha sido guillotinado, y Turelure es el nuevo amo que reduce todo a un caso de interés por el dinero. Lo que llama la atención de Lacan, es el papel de Sygne de Coûfontaine, quien se identifica totalmente con la negación de sí misma, de lo social y del padre. Se identifica con un NO que va más allá de todas las barreras, un nuevo nombre en el lugar del Nombre-del-Padre, sinónimo de destructividad. Sygne desposeída de sus privilegios por la revolución intenta reunir los elementos del dominio de Coûfontaine. El primo de Sygne quien ha perdido a su esposa y sus hijos producto de una peste, se encuentra ayudando al Papa que ahora es fugitivo. Se le ofrece la salida a Sygne de continuar con la estirpe de los Coûfontaine en unión con su primo, sin embargo el Barón de Turelure llega a chantajear a Sygne diciéndole que si no cede a su demanda delatará al Papa. Turelure es cojo, malvado e idiota, *es además quien hizo que les cortarán la cabeza a los miembros de la familia de Sygne*⁹⁶ Es hijo de un brujo y de la nodriza quien fuera sirvienta de Sygne. El cura Badilon conmina a Sygne para que se case con Turelure para salvar al Papa, y ella acepta aun en contra de su voluntad, para convertirse en la Barona Turelure. Más adelante se confrontan Turelure y el primo de Sygne, momento en el que el primero debe entregar las llaves de la ciudad al rey Luis XVIII en la llamada restauración, pero ella se pone ante la bala que alcanzará a su marido y muere. Badilon aparece antes para exhortar a Sygne pero lo único que recibe de ella es un NO, dice “rechazo absoluto de la paz, del abandono, de la ofrenda de sí misma a Dios”⁹⁷.

Lo nuevo en el campo de la civilización, al frenarse la sucesión, es que entre padres e hijos no se produce más una identificación vertical, es decir, simbólica. Ahora hay una identificación horizontal, que podríamos observar en la “juvenilización” del lazo social, en donde todos, tanto adultos como adolescentes, intentan conservar su estado de juventud hasta el fin de sus días.

La tarea que se impone entonces al sujeto es la de su nominación, realizada a partir de ese rasgo que viene a decir la diferencia absoluta, S1. El punto problemático aquí es que ese rasgo debe venir de un lugar Otro, es decir del campo del lenguaje, por lo que no sería exactamente una autofundación. Es en esta dialéctica que debemos acercarnos a la estructura del discurso para develar su engranaje, advirtiendo la función del psicoanálisis como discurso, pues la histórica devela el papel que juega el significante del Nombre-del-Padre en la configuración del sujeto.

Brousse afirma que los nuevos síntomas podrían tener que ver con la modificación de la cultura por haber sido psicoanalizada. “Vivimos en una cultura de la que hace parte el psicoanálisis desde hace más de cien años, entonces es probable que la evolución de la clínica influya el discurso analítico como nueva condición de producción...”⁹⁸ Habría que recorrer el momento en el que el psicoanálisis aparece, para comprender su impacto en relación con la cultura.

El discurso capitalista tendría entonces la particularidad de no estar fundado ya sobre el nombre del padre. La idealización, elemento necesario para la configuración de los lazos sociales, ya no sería portada por el ideal del yo, entidad tercera, sino por el yo ideal. Lesourd

Sygne, el segundo es el objeto rechazado, no deseado, encarnado en el hijo de Sygne y Turelure: Louis de Coûfontaine, y luego aparece Pensée de Coûfontaine, la seductora ciega, que viene en pro de la justicia.

⁹⁶Ibíd., 310.

⁹⁷Ibíd., 315.

⁹⁸Brousse, *op.*, cit. 25.

recuerda que el superyó del yo ideal⁹⁹ es el que dice al sujeto “goza”, lo que implica que el objetivo ideal de los relatos que organizan el lazo social sea la realización de la omnipotencia, de tal manera que lo único que aparece como límite es el cuerpo propio del sujeto, luego de estar acompañado por la multiplicidad de síntomas que allí se expresan, desde las anorexias hasta las escarificaciones, los tatuajes y las perforaciones.

Las implicaciones que tiene la instalación del yo ideal como elemento de identificación en el discurso contemporáneo están en relación con la lógica especular, lo que implica que se desemboque en una lógica de la agresividad o, en el mejor de los casos, en el refugio proporcionado por las agrupaciones efímeras que se producen por doquier, asunto que tendría dos riesgos: la alienación imaginaria y el fascismo de los goces, es decir, la exclusión de la diferencia.

La figura que emerge en la sociedad contemporánea es la del Otro perseguidor, en donde una de sus encarnaciones es el Otro virtual, y cuya particularidad es la de ser anónimo. De esta manera se instala un control total sobre el sujeto, razón por la cual es necesario analizar el momento de la emergencia de la cibernética, y la influencia que tuvo sobre el lazo social.

Ahora bien, ¿de dónde habría emergido este discurso capitalista? Es necesario comprender los lazos que tiene con la ciencia, pues en principio la ciencia emergería como cuestionamiento al saber hegemónico. A partir de allí se podrá dimensionar el papel de la Universidad en la configuración del discurso contemporáneo y la producción del sujeto moderno. Por otro lado, es fundamental analizar el papel de los medios de comunicación y de la democracia participativa, pues en principio, en el discurso capitalista hay invitación a hablar, derecho a la libre expresión que se manifiesta en la histerización de las masas como queja constante.

La histórica constituye lo que llama Lesourd “la Tercera revolución humana,”¹⁰⁰ y es allí en donde aparece el inconsciente freudiano y el sujeto lacaniano. Por eso es necesario volver a su estructura para comprender el enganche del sujeto en el discurso. La histórica es precisamente la que ha dado origen al psicoanálisis, y por lo tanto la que nos permitirá develar la manera como Lacan extrae el sujeto del lenguaje, a partir de las formulaciones de Freud. Para dimensionar la función del Nombre-del-Padre, es necesario ir de la mano de Freud hacia Lacan para ubicar los elementos estructurales que producen al sujeto como efecto del lenguaje.

Todos estamos envueltos en el mismo discurso que se traduce en un dispositivo que homogeneiza a partir de la producción de significantes Amo. El programador articula una matriz en la cual, gracias a la particularidad del sujeto, fabrica un saber; papel que se juega en los medios de comunicación y que podría sintetizarse en la publicidad. La tecno-ciencia, por otro lado, fabrica objetos para el consumo, que serán llevados al sujeto causando de nuevo el deseo. Esto se sintetiza en el mercado. Es necesario entonces revisar este engranaje programador-tecnociencia como dos matrices constituidas a partir de la lógica de los discursos existentes; esto hace imprescindible el paso por los cuatro discursos de Lacan, para comprender luego el engranaje del discurso capitalista.

⁹⁹ Según Lesourd, habría dos manifestaciones del superyó. La primera, que tiene que ver con la demanda materna, es aquella que incita al sujeto a gozar; y la segunda, que sería producto de la castración edípica, instancia colectiva que se instala a partir de los grandes relatos y las ideologías, y que encuentra acompañada de un sentimiento de culpa. Lesourd, *op. cit.*, 39.

¹⁰⁰ Cada revolución plantea una falta en saber, digamos instala una pérdida, que Freud había situado como pérdida narcisista. Recordemos que la primera revolución es la de Copérnico: la pérdida del control del universo, la segunda es la de Darwin, que implica la pérdida del origen divino del hombre, y la tercera es la pérdida del yo, descubierta por el psicoanálisis. Esta es la falta en saber que señala la histórica. Frente a esta ausencia de saber médico, vendría a tomar su lugar el objeto a, objeto de la falta. Lesourd, *op. cit.*, 57.

II. Del discurso a los cuatro discursos

La formulación sobre las cuatro modalidades discursivas descritas por Lacan en el seminario “El reverso del Psicoanálisis” no solo fue una respuesta a los hechos acontecidos en la Universidad¹⁰¹ en aquella época, sino que al tiempo dan cuenta de un debate que se sostenía en varios campos del saber sobre el concepto de discurso.¹⁰² Este término, utilizado por Lacan desde el comienzo de su obra, va a ser formalizado en el seminario XVII por medio de cuatro estructuras, y se constituye en un elemento clave para comprender lo que ocurre en el lazo social contemporáneo.

Los discursos establecen diferentes maneras de organizar el goce, instalando en lo individual algo de lo colectivo.¹⁰³ En esa medida un discurso es un intento de tratar lo Real del goce por lo simbólico del discurso. El discurso instala al tiempo una modalidad de lazo social. Cada uno de los discursos presenta una imposibilidad frente a la organización del goce, lo que señala un exceso que no es posible organizar por completo a partir de los enunciados discursivos. Los cuatro discursos han surgido a propósito de las formulaciones de Freud sobre las profesiones imposibles, a saber, gobernar, educar y analizar, y una cuarta imposibilidad que tendría que ver con la histérica: “hacer desear”. Entonces, el discurso del amo correspondería a la imposibilidad de gobernar, el discurso de la Universidad a la imposibilidad de enseñar, y el del analista a la imposibilidad para analizar.

En la presentación de “El reverso del psicoanálisis”, Lacan se distancia de Freud en su formulación sobre el Edipo, exponiendo lo que denomina el “Más allá del Edipo”. El padre aparece como un operador de la cadena simbólica, encargado de sostenerla y de organizar el mundo de los intercambios y la transmisión de la ley. El énfasis simbólico que había tenido el discurso, en la articulación de los conceptos freudianos en la teoría del lenguaje, pasa ahora al registro de lo real.

Pero aunque el discurso es un concepto transversal en la obra de Lacan, podría decirse que existe una variación a lo largo de su formalización. La diferencia fundamental es el énfasis inicial que da Lacan a lo simbólico y el peso que cobrará posteriormente lo Real. Lo particular del concepto de discurso en Lacan es que resulta de la organización que realiza de la teoría de Freud. Es decir, en el intento por llevar el psicoanálisis al campo de la lingüística, el concepto de discurso emerge directamente de Freud.

En un primer momento, el discurso se encuentra fuertemente enlazado al concepto de gran Otro; considerado este como el tesoro de los significantes, y por lo tanto lugar del lenguaje a partir del cual se estructura el deseo. Corresponde con la definición de Lacan: el inconsciente se estructura como un lenguaje. La formulación de Lacan en este momento está remitida a lo que Freud apenas enuncia sobre la oposición signifiante. Este juego de presencias y ausencias constituye una máquina del lenguaje que, en su articulación, da origen al discurso. En ese

¹⁰¹ Luego de mayo del 68 el mundo se encuentra agitado, la denominada revolución cultural había comenzado un año antes en Estado Unidos y se expandió por todo el mundo, hasta la manifestación de Pekín en mayo del 89.

¹⁰² En ese momento existe una contradicción entre los estructuralistas frente a la concepción de aquello que sostendría el discurso. Para Derrida, los significantes se encuentran diseminados, para Foucault lo que sostiene el discurso son las prácticas de goce, y para Lacan el discurso se encuentra sostenido por el padre, lo que supone que formalizó el concepto de discurso a partir de Freud.

¹⁰³ Elemento que Freud habría formulado a partir del Ideal del Yo. De esta manera Lacan demuestra cómo el sujeto está estructurado, no por lo colectivo, sino por el lenguaje y el goce.

momento no existen cuatro discursos, sino únicamente el discurso, forma particular de estructuración del lenguaje en el inconsciente.

Esta máquina se encuentra organizada de una manera particular, así que requiere de un significante primordial para sostener el conjunto de la cadena, significante de Nombre-del-padre, cuya función es metaforizar el deseo de la madre (deseo del Otro) y proporcionar un lugar de identificación para el sujeto (Ideal del Yo). Este elemento metafórico resuelve la nominación del sujeto, o puede por el contrario, al estar forcluido, provocar un desencadenamiento psicótico como intento de metaforizar el nombre a través del delirio. Pero así como el énfasis del discurso en este punto se encuentra en lo simbólico, así también el significante del nombre del padre, pues su función principal es simbólica. Veremos luego que en la articulación de los cuatro discursos, el Nombre-del-padre constituye apenas un operador lógico, y su acento está en relación con lo Real.

El énfasis simbólico del concepto de discurso hace que en ocasiones parezca intercambiable con el de lenguaje. La diferencia fundamental estriba en que el discurso es una forma particular de organización del lenguaje en el inconsciente; es decir, el discurso es la estructuración del lenguaje en el inconsciente. Ya en el seminario XVII, el discurso es definido por Lacan como una manera particular de organización del goce.

Mostraré en este capítulo, los elementos esenciales sobre los cuáles formaliza Lacan el concepto de discurso en Freud, para entender el énfasis que tendrá luego lo Real, y que culmina en la formulación de los cuatro discursos. Explicaré el funcionamiento de los cuatro discursos y el paso de un discurso a otro, a partir de algunas alusiones a material filmográfico y literario, para posteriormente ocuparme del engranaje del discurso capitalista; pues los indicios que se encuentran en el seminario XVII, han conducido a formular la hipótesis de que el discurso capitalista es producto del engranaje de los otros cuatro.

1. *¿Qué es un discurso?*

Desde Platón hasta Zizek, pasando por Hegel, Lacan y Deleuze, la idea de una matriz que encubriría lo real y llevaría al sujeto a vivir en una realidad ficticia es un hecho insoslayable. La Matrix ha existido desde todos los tiempos; el film¹⁰⁴ nos presenta una metáfora: cuerpos conectados a máquinas inteligentes que necesitan de su energía para alimentarse, y en consecuencia deben ser mantenidos con vida por medio de una realidad presentada en sus mentes, que les hace creer que llevan una vida cotidiana en un mundo real. Matrix parece ser el film que más se acerca a algunos de los planteamientos realizados desde la filosofía sobre el asunto del abismo entre la realidad que percibe el sujeto y lo real.¹⁰⁵ Partiendo de Lacan se

¹⁰⁴ La Matrix es un programa organizado a partir de un código que presenta la realidad para el sujeto. Vive en un mundo irreal sin percatarse de ello, a no ser por los momentos en donde percibe la inconsistencia de la realidad, experiencias de desencuentro que son experimentadas como repetición ominosa, o *déjà-vu*. La primera vez que Neo se introduce en la matrix, luego de su desconexión, observa la imagen de un gato que vuelve a pasar dos veces por el mismo sitio, repitiendo así la escena. Es a partir de esta falla (repetición) que se percibe un desajuste de la realidad simbólica. The Matrix, [Película] hermanos Wachowsky, producción Warner Bros/ Village Roadshow Pictures/ Groucho II Film Partnership, Estados Unidos, 1999, (131 min).

¹⁰⁵ Si bien en una interpretación errónea podría sugerirse que existe un mundo afuera de la Matrix, representado por Zion, la verdad es que este “afuera” hace parte del programa, es decir, nadie se encuentra por fuera de la Matrix. Existen instantes de separación de los significantes del otro, aquello que se da en la “liberación” del uno a uno, y que les permite ir pasando a un estado menos alienado. En The Matrix Revoluciones nos encontramos con que Neo era parte del programa. Cf. The Matrix

puede afirmar que existe una matriz simbólica en la que se encuentran insertos los sujetos, encargada de bordear lo real en su intento por nombrarle, siendo lo real efecto de lo simbólico. Veamos cómo se formaliza el concepto de discurso en Lacan a partir de las formulaciones de Freud.

La termodinámica fue un campo explicativo del cual se valió el psicoanálisis por largo tiempo; de hecho, Freud retomó sus principios para exponer el inconsciente desde la energética. Lacan transita desde allí hasta el campo de la lingüística, dejando varias pistas para comprender la articulación del inconsciente en el discurso.

Al retomar los dos principios de la termodinámica, a saber, el de la conservación de energía y el de la entropía, Lacan realiza una homología entre la conservación de energía y el lenguaje. Para él, el lenguaje sería esa energía que antecede al sujeto, y que cumple las leyes de conservación del primer principio de la termodinámica. El segundo principio estaría en relación con el sujeto, quien al entrar en la matriz simbólica aparece como efecto de pérdida. En este tránsito podría decirse que Lacan ha descubierto la materialidad de la palabra.

El segundo principio de la termodinámica, conocido como ley de la entropía, fue de alguna manera el argumento del cual se valió Freud para introducir la pulsión de muerte. Cuando se observan en detalle los ejemplos a partir de los cuáles sostiene la existencia de una pulsión que iría más allá del principio del placer, podemos notar que se encuentran allí en juego, algo así como dos planos de explicación para referirse a lo mismo. Por un lado encontramos el juego del Fort-Da, y por el otro los argumentos biológicos de la reproducción sexual y asexual. De alguna manera tenemos ya un plano explicativo a partir del campo de lo simbólico, y otro que estaría en el campo de la bioquímica. Desde luego será Lacan quien le dará relevancia a este primer plano.

Pero recordemos cuál es el punto de partida de Freud para exponer el más allá del principio del placer. Los hechos, tienen que ver básicamente con las evidencias que ha recogido a partir de la clínica, y que apuntan a la repetición. Freud lo dice allí mismo al referirse a lo que ocurre en la neurosis de transferencia en donde el paciente se ve llevado a repetir lo reprimido como vivencia presente. Recuerda que en este punto el analista trata de impedir el mínimo de repetición, pero aun así, es un paso inevitable, que estaría denotando una “compulsión a la repetición”.

El juego del Fort da, uno de los argumentos de observación clínica que introduce Freud para explicar la compulsión a la repetición, es el argumento central retomado por Lacan para llevar la repetición del campo de la termodinámica al campo del lenguaje. Podría decirse entonces que el Fort-Da es elevado por Lacan al lugar de matriz simbólica. Detengámonos un momento para reconstruir aquello que Freud captó a partir del juego del carrete.

Relata Freud cómo el niño tenía la costumbre de arrojar todos los objetos de los que se apoderaba lejos de sí, mientras pronunciaba algo como o-o-o-o-o, que en la traducción de la madre significaba *Fort* (fuera). El juego del niño, que consistía en echar sus juguetes fuera, se convirtió en una acción repetitiva a partir de un carrete que tenía y del que pendía una cuerda. De esta manera, a su juego del carrete, el cual lanzaba fuera, se agregó un segundo momento luego de que, al aparecer de nuevo, el niño acompañaba su regreso de un *da* (aquí).

Se trata pues de un juego de presencias y ausencias, de desaparición y reaparición ligadas al pronunciamiento de estas dos palabras: Fort-da. En las observaciones Freud pudo constatar

que el juego del carrete se concentraba más en el *Fort* (fuera) que en *da* (aquí). Así, al juego del niño se le sumó el hecho de que, frente a la partida de su madre, aumentaba su repetición. A partir de esto Freud interpreta que así *“el niño se resarcía en el acto poniendo en escena la misma desaparición y reaparición con los objetos que a su alcance encontraba.”*¹⁰⁶

En la repetición de dicho juego, Freud afirma que no puede sino observarse un principio que iría más allá del principio del placer, en tanto el niño, al repetir el juego del carrete, pone en acto algo que ha sido supremamente penoso para él. Más aún cuando la acción que más repite en su juego es la primera parte.

Pero añade Freud que es otro el motivo que ha llevado al niño a repetir aquel juego penoso: se trata de la posibilidad que le ofrece el juego de no quedar ante la situación penosa de la partida de su madre como mero sujeto pasivo, sino de asumir un papel activo en el que, al arrojar el juguete fuera, puede ausentarse también como su madre. Dice Freud que puede tratarse incluso de la posibilidad del niño de satisfacer un impulso vengativo, que frente a la ausencia de la madre, significaría algo así como: “Te puedes ir, no te necesito. Soy yo mismo el que te echa.”¹⁰⁷

Cuando Freud observa que al llegar la madre, el niño en vez de decir *Da* (aquí), dice *Fort* (fuera), se da cuenta de que ha encontrado la posibilidad de simbolizar la ausencia a través del lenguaje, por lo que ya no necesita su presencia. Es por ello que esta matriz le permitirá al sujeto en adelante integrarse al discurso. Pero también ahora el sujeto puede asumir un papel activo, el de separarse de la madre que, no obstante, acarreará una consecuencia: al decir *Fort*, más que decirle vete, le dice algo así como “me voy”; es él quien, al llegar la madre, puede repetir la acción que ella apenas realizaba, reconoce no sólo que puede ausentarse por medio de la palabra, que representará su ausencia, sino que además su existencia en el mundo simbólico queda reducida a la ausencia misma.

Es a costa de su propia ausencia como el sujeto ingresa en el mundo discursivo; es sobre el par binario *Fort-Da* que se montará todo significativo; es así como el sujeto se relaciona con el lenguaje. Se trata de la nuda vida del significante: *Fort-cero*, *Da-uno*, par de ausencia-presencia en donde el sujeto logra una ex-sistencia.

Como se puede ver en el *Fort-Da*, la repetición ha quedado expresada a partir de una función de presencia-ausencia. Lógica de orden binario que se encontraría en el fondo del lenguaje en tanto cada palabra vendría en representación de la ausencia para otra palabra que a su vez guarda la misma estructura. Fórmula que quedaría expresada a través de la frase de Lacan “un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”.

Esta misma lógica, es llevada por Lacan al campo de la cibernética. Si la matriz elemental del lenguaje es aquella descrita por Freud a partir del juego del *Fort-Da*, entonces podría decirse que el discurso, encargado de articular los significantes, cumpliría la misma función de la máquina cibernética, es decir, funcionaría bajo la lógica binaria. Esto es lo que lleva a Lacan a referirse al discurso como una máquina del lenguaje.

Si el fundamento del lenguaje descansa sobre la articulación binaria de los pares significantes presencia-ausencia, y el discurso se encuentra estructurado a partir de dicha lógica, introduciendo un funcionamiento homólogo al de la máquina cibernética cuya función se realiza a partir de la combinación del par binario, su función es entonces la de transmitir la ley.

¹⁰⁶ Freud Sigmund, “Más allá del principio del placer”, en Obras completas, Traducción de López Ballesteros (Madrid: Alianza editorial, 1984), 166.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 167.

Es decir, de alguna manera, lo que introduce la máquina discursiva a partir de la repetición es la ley fundamental de la cultura, a saber, la castración.

Por esta razón, para Lacan, el discurso constituye un circuito al cual el sujeto está integrado, de tal manera que en este discurso:

“Soy uno de sus eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir: lo que llaman super-ego. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro. Tengo que plantearle a algún otro el problema de una situación vital con la que muy posiblemente él también va a toparse, de tal suerte que este discurso forma un pequeño circuito en el que quedan asidos toda una familia, toda una camarilla, todo un bando, toda una nación o la mitad del globo.”¹⁰⁸

Esta función del discurso, la de transmitir la ley, es considerada por Lacan universal; explica que esta es una primera función del lenguaje con respecto al mensaje, y que este último es un signo en movimiento. Podría decirse entonces que este discurso preexiste al sujeto, y por eso “se desarrolla desde el origen de los tiempos.”¹⁰⁹ Esto quiere decir que el sujeto se encuentra inscrito en relación con esta ley y por esa razón está determinado por el discurso. De hecho, el sujeto es uno de los mensajes del discurso, pues si el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante, si el niño del carrito se ha ausentado mientras deja el significante en su representación, el sujeto queda situado en la sucesión de los mensajes.

Si el sujeto es un mensaje del discurso, si el lenguaje le antecede, y si la función del discurso es la de articular el par binario, es decir, si el discurso funciona como máquina de combinación significante, entonces la máquina funciona sin sujeto. Para Lacan, el mundo de los signos funciona sin ninguna clase de significación. De manera que esta surge cuando la máquina para. Se trata de cortes temporales que se hacen en ella. Son estos cortes los que permiten la inserción “de aquello que puede tener un sentido para un sujeto”¹¹⁰. Es decir, un sujeto producido por la máquina se encuentra en principio al nivel de la articulación de los signos sin significación. Para decirlo de otra forma, un sujeto permanece a nivel del funcionamiento de la máquina sin lograr efecto de significación hasta tanto no aparece una escansión que le permita introducir una significación. Lacan lo dice de esta manera: “nos hallamos ante la problemática situación de que, en definitiva, hay una realidad de los signos en el interior de los cuales existe un mundo de verdad completamente desprovisto de subjetividad”¹¹¹

1.1. El goce y la repetición en el discurso

Si bien la repetición es un elemento analizado por Lacan en su articulación del concepto de discurso a partir de la lógica del Fort-da de Freud, el énfasis que le dará luego tiene que ver con el goce. De esta forma, el énfasis pasa a tenerlo ahora lo Real. Retomemos la idea de que un discurso es una Matrix de significantes que dibuja la realidad para el sujeto. En

¹⁰⁸ Lacan Jacques, El seminario 2, “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”, (Barcelona: Ediciones Paidós, 1983), 141.

¹⁰⁹ Ibid., 419.

¹¹⁰ Ibid., 422.

¹¹¹ Ibid., 423.

radiofonía¹¹², Lacan dice que el discurso es una estructura que “reproduce relaciones tomadas de lo real.”¹¹³ Al estar emparentado con lo real, su función es la de reproducir. ¿Pero qué reproduce esta estructura? El discurso es aquello que “modela la realidad del sujeto, sin suponer ningún consenso.”¹¹⁴ Así que es posible homologar discurso a Matrix. Es decir, lo que vemos, como lo entendemos, o en fin, la manera de comprender el mundo, está definido por el discurso, lo que supone entonces que, dependiendo del discurso, tendremos una realidad particular. Nuestra realidad es modelada por el discurso, pero además este discurso es arbitrario, no hay consenso. Un discurso modela la realidad y reproduce el goce. Es por la reproducción del goce que el sujeto queda prendado allí. Y rehúsa distanciarse de la alienación en el Otro¹¹⁵.

El sujeto, al quedar adscrito a la realidad que le proporciona el discurso, queda dividido tanto al ser enunciado como al plantearse enunciante. Un discurso es una estructura que modela la realidad del sujeto, reproduce el goce, lo que como consecuencia produce un sujeto dividido. Si el discurso modela la realidad, tiene una forma particular de hablar del mundo, y por supuesto del sujeto: al hacerlo su efecto es la división. El discurso es entonces una estructura, anclada en lo real, que reproduce el goce, modela la realidad y como efecto aparece un sujeto dividido, lo cual vale para todo discurso.

Si la repetición en el discurso tiene que ver con el goce, es en cuanto el goce del cuerpo se encuentra comprometido. La repetición es la manera particular del funcionamiento de la máquina del lenguaje, ¿pero en qué sentido tiene que ver con el goce? Es porque el significante se convierte en testigo de la primera huella de satisfacción, que se eterniza la pérdida del objeto, y se conmemora por vía del significante el momento de la introducción del sujeto en el lenguaje. Desde luego no se trata de un goce vivido como satisfacción, sino como displacer, en tanto reactualiza la pérdida del primer objeto. Una marca del lenguaje en el viviente que le condena a la eterna búsqueda, sin que sepa él nunca cuál fue su sentencia.

Kafka¹¹⁶ describió muy bien el funcionamiento de este aparato peculiar: se trata de una condena que está a punto de ejecutarse, y que un oficial debe llevar a cabo. El condenado se encuentra sujetado de pies y manos, y es trasladado hacia el aparato automático, que ejecutará la condena. El oficial se encuentra conmovido por la visita de un viajero, y quiere explicar en detalle el funcionamiento del aparato. Empieza por señalar cada una de sus partes, a la cual se le ha asignado un sobrenombre popular. Consta de unas agujas ordenadas como la punta de un rastrillo y una mordaza que debe entrar directamente en la boca del hombre. El rastrillo, cuya función es inscribir la condena en el cuerpo del condenado, realiza unos movimientos minuciosamente sincronizados. Al condenado se le escribe sobre el cuerpo con el rastrillo el mandamiento que ha violado. El viajero pregunta, si el sentenciado conoce su sentencia. El oficial responde que sería inútil decírselo, pues lo sabrá en carne propia. Este hombre, no solo no conocía su sentencia, sino que ignoraba el motivo de su condena y de hecho no había tenido oportunidad de defenderse. Sencillamente este hombre era culpable, y la culpa, dice el oficial, siempre es indudable. El rastrillo está diseñado de tal forma que se ajusta a la forma del cuerpo humano. Trabaja uniformemente. “Vibrando, clava sus agujas en

¹¹² Conferencia de Lacan pronunciada en la misma época del seminario 17, Lacan Jacques, “Psicoanálisis, radiofonía y televisión”, (Barcelona: Editorial Anagrama, 1977).

¹¹³ *Ibíd.*, 10.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 15.

¹¹⁵ En *The Matrix*, Un hombre (Cypher) que había sido liberado tiempo atrás está dispuesto a entregar a sus compañeros porque se le hace insoportable renunciar a todos los objetos, que aun cuando imaginarios, le proporcionan cierta satisfacción; realiza entonces un pacto con el agente Smith, a cambio de una vida en la que sería millonario.

¹¹⁶ Kafka Franz, *La colonia penitenciaria*, (Colombia: Editorial Panamericana, 2004).

el cuerpo, el cual a su vez es estremecido por la cama.”¹¹⁷ A lo largo de la condena, todo el mundo podía ver cómo se llevaba a cabo la inscripción en el cuerpo. Al enseñarle de cerca el rastrillo al viajero, el oficial le pregunta por la inscripción que se introducirá, pero el viajero, luego de hacer un esfuerzo por comprender el mensaje, le dice que no puede descifrarlo. “Si, dijo el oficial... no es precisamente caligrafía para escolares. Hay que leerlo con atención. Seguramente, también usted terminaría por entenderlo. Naturalmente no puede ser una inscripción sencilla...El escrito original sólo ocupa una estrecha faja del cuerpo, el resto se reserva para los adornos.”¹¹⁸ Al principio el rastrillo comienza a escribir, mientras va profundizando la inscripción, y al comienzo el condenado solo sufre dolores; después de un tiempo ya no tiene fuerzas para gritar, y luego el hombre “comienza a descifrar su inscripción, pone en punta los labios como si escuchara... el hombre lo lee a través de sus heridas.”¹¹⁹ Al final, el viajero, quien había sido encargado de evaluar el sistema penitenciario, se niega a dar un concepto favorable sobre el aparato. El oficial, ante la respuesta del viajero, decide inmolarse en el aparato.

Esta condena en carne propia, que instala unas inscripciones desconocidas por el condenado, y cuyas marcas debían ser descifradas durante la ejecución, ilustra la función del aparato discursivo en la instalación de unas marcas de goce, que escribe la condena del acusado, sin que conozca el motivo de su condena. Este es el punto en que el discurso se encuentra en relación con el goce y la repetición, que se inscribe en relación con una huella primera.

La estructura fundamental del discurso inconsciente ha sido desarrollada por Lacan a partir de la frase: “un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”. Estos significantes primordiales hace bastante tiempo Lacan los ha denominado significantes S1 y S2; se encuentran relacionados entre sí, en cuanto “S1 es lo que representa a un sujeto para S2”¹²⁰, es decir, que entran en relación porque es solo en tanto se es *representado para*, que vale la representación. Entonces S1 representa a un sujeto, representa su rasgo específico, punto de marca, que no puede entrar por el campo del saber. De esta operación surge una pérdida, aquello que Lacan denomina objeto *a*, cuya función es instalar la repetición en cuanto vendrá a señalar el goce. Entonces lo que es del orden de los significantes articulados es al mismo tiempo del orden del goce, máquina del lenguaje que en su funcionamiento no hace más que introducir la muerte. De manera que todos estaríamos en la juntura de un goce, que es el de la castración, y es por ello que surge la repetición, que da cuerpo a la relación S1 y S2, en donde S1, habiendo surgido en un primer tiempo, se repite luego en S2.

Si la repetición se juega en función del goce, el goce es aquello que necesita la repetición. Es en la búsqueda de goce que se produce la repetición; pero si la repetición se funda en ese retorno del goce, es en la repetición que se produce el fracaso, porque no se logra obtener la satisfacción buscada. Así, lo que se repite es la pérdida de goce, en donde cobra valor el objeto perdido. Pero además, esta repetición, en tanto señala el goce, aparece puntuando el rasgo de aquel goce primero, que Lacan ha denominado rasgo unario. Marca que sitúa lo que “es el origen del significante.”¹²¹ A partir del rasgo unario se origina el saber que interesa al psicoanálisis. Este rasgo unario, llevado al campo de las formulaciones discursivas de Lacan, es un saber trabajando (saber-hacer del esclavo) que produce entropía, es decir pérdida, señalada por Lacan como objeto *a*. Este objeto constituye la raíz del fantasma; es la marca sobre la carne, que en un sujeto “se identifica como objeto de goce.”¹²²

¹¹⁷ Ibid., 185.

¹¹⁸ Ibid., 188.

¹¹⁹ Ibid., 190.

¹²⁰ Lacan Jacques, El seminario 17 “El reverso del psicoanálisis”, (México: Paidós, 1999), 43.

¹²¹ Ibid., 49.

¹²² Ibid., 52.

1.2. El fantasma en el discurso

La fantasía según Freud puede observarse fácilmente en los años infantiles. El niño crea un mundo propio insertando las cosas del mundo en un orden que le agrada a través del juego. Pero aún con la creación de este mundo, el niño sigue distinguiendo el mundo de la fantasía del mundo real. Es así como situaciones penosas podrán ser tramitadas por este medio. El adulto, en vez de jugar, construye sueños diurnos. Para Freud tanto el juego de los niños como las fantasías de los adultos están guiados por el deseo; de hecho, es muy claro en decir que los deseos insatisfechos son las fuentes pulsionales de la fantasía. La fantasía viene aquí entonces en el lugar de la realización de un deseo, convirtiéndose en rectificaciones satisfactorias de la realidad. Freud sitúa a “Su Majestad el yo” como el acompañante de todas las fantasías, elemento que extrae de los sueños diurnos, narraciones egocéntricas que develan una suerte de invulnerabilidad del yo.

A partir de aquí podemos situar que la fantasía aparece como intento reparador, que en la imagen aparece como objeto fálico, denominado por Freud: “su majestad el yo”. Lacan denomina a la fantasía fundamental “el fantasma.” Intento del sujeto por restituir la no respuesta del otro a su mensaje, pues lo que ha ocurrido a nivel del discurso, es que no ha encontrado nada en el nivel significante que le autentifique, es decir, no ha encontrado un nombre propio que dé prueba, que dé fe de que él es. Es decir, no hay nada en el nivel significante que lo nombre. En este nivel algo del sujeto queda tomado del lado imaginario; Una parte de sí en tanto está enganchado a la imagen del otro. Y es por esta imagen que le viene del otro que se plantea que él Es verdaderamente. Es como si al tomar su imagen del otro lado del espejo apareciera la evidencia de que Es.

Allí aparece lo que Lacan denominó objeto a . Movimiento que se da en dos registros, pues el fantasma, no se constituye únicamente como efecto de la no respuesta del Otro a su mensaje, sino que aparece como efecto de la imagen del otro, en tanto que da prueba de su existencia. Por eso aparece el objeto como aquello que intenta responder el mensaje que el Otro no puede responder. El objeto viene a representar aquello que el significante no puede, a saber, su propio nombre. Así, “ante la carencia significante que responde de su lugar al nivel del Otro, encuentra su soporte en este objeto.”¹²³

El sujeto reemplaza la carencia del Otro, es decir la no respuesta a su mensaje, por el objeto a . El fantasma queda entre el uno y el otro, en tanto se queda marcando el momento en el que no encuentra nada en el Otro que lo garantice, que lo autentifique, que le permita nombrarse y situarse en el discurso, es decir indicarse como sujeto del inconsciente. Surge una paradoja: el ello aparece por efecto del discurso del Otro, sin embargo no encuentra en el discurso aquello que lo nombre. Esa es la interpretación de Lacan de la frase de Freud: “Allí donde ello era, yo debo advenir”. Donde eso estaba en el deseo inconsciente, yo debo designarme. Y eso estaba en el deseo inconsciente en tanto estaba en el deseo de ser el deseo del Otro. Y ser el deseo del Otro es ser en el discurso del Otro. Pero ser en el discurso del otro en el nivel del deseo, es ser representación de lo que al Otro le falta.

O sea que el yo que adviene allí al lugar del ello es índice, designa, es señal del deseo, señal de ser el deseo del Otro. Para Lacan aquí se detiene toda posibilidad de nombrarse. Pero en esa detención es donde aparece el índice que es aportado por el objeto que le fascina, pero que también lo retiene en la anulación de su existencia. Esa es la estructura que señala Lacan del fantasma. Función que aparece en el momento desfalleciente en cuanto él se encuentra con el efecto alienante de su implicación en el lenguaje, a saber, que por efecto del lenguaje él mismo queda excluido.

¹²³ Lacan Jacques, El seminario 6, *op. cit.*, 297.

2. La función del padre en el discurso

A lo largo de la formalización del concepto de discurso en Lacan, el significante del Nombre del padre cumple un papel fundamental. Desde luego el énfasis cambia con la primacía de lo Real. En el seminario III Lacan explica a partir del caso de Schreber el papel de este significante que cumple la función de nudo. El anudamiento entre significante y significado se organiza por medio del significante del Nombre-del-Padre, elemento necesario para tramitar la castración propia del lenguaje, es decir, este significante le permite al sujeto introducir un sentido a la hiancia fundamental. Es en cuanto este significante se instala en un lugar tercero, en el campo del Otro, que organiza la cadena significativa. En ausencia de este significante, es decir, frente a la forclusión, aparece el delirio como intento de unificación del estado fragmentado del nivel sintáctico del discurso.

En el caso de Schreber, por ejemplo, no se trata de que esté fuera del discurso ni de que no exista otro; de lo que se trata es de que hay un otro que es absoluto, que es además un ser viviente, que no es ni un lugar ni un esquema, es un ser capaz de egoísmo como los demás vivientes. Schreber queda expuesto entonces a nivel del superyó puro, del superyó arcaico, que adviene como imperativo categórico, ley sin dialéctica. Si escuchar es obedecer, hablar supone al tiempo una voz que reduplica la intención del hablante, es decir que hablar es escuchar, y escuchar es obedecer; luego hablar es obedecer a eso mismo que reaparece al enunciarlo. Esto explica por qué en el psicótico el yo experimenta un sentimiento de extrañeza: “se siente perdido (...) quien pasa al estado tú, es el yo quien se cree en estado de doble, es decir expulsado de casa, mientras el tú queda dueño de las cosas.”¹²⁴ Si bien todos sonorizamos en mayor o menor medida las palabras de ese tú, a diferencia del psicótico, el emisor distingue que se trata de una voz producida desde el interior; además ese tú supone un otro que está más allá de él.

Lo que aparece entonces para el psicótico es este tú que se encuentra supuesto en la enunciación, y que desborda al yo ubicándose afuera, apareciendo de manera indefinida; entonces este tú que debería ser un tú interiorizado, se sitúa afuera, por lo que le es endilgado al otro semejante, reduciéndose al campo imaginario. Este significante es el que ha llamado Lacan “Nombre-del-Padre”¹²⁵, significante en torno al cual “se agrupan y se condensan cierto número (...) de significaciones, que convergen por y a partir de la existencia de ese significante”¹²⁶.

2.1. Padre-ley y Padre-goce en el discurso

A la altura del seminario XVII, el significante del Nombre-del-Padre en Lacan está encaminado a situar la relación entre el padre, la ley y el goce. Por esa razón recurre a la última versión del padre en Freud, descrita en Moisés y la religión Monoteísta. El momento en que Moisés desciende del Horeb con las tablas de la ley es crucial, pues explica por qué los judíos tienen

¹²⁴ Lacan Jacques, El seminario 3, *op. cit.*, 395.

¹²⁵ De ahí las referencias de Schreber sobre la generación, asunto que redundaba en su pregunta sobre la posibilidad de concebir, significante que precisamente no puede ser admitido por él. Esto le permite a Lacan explicar cómo el significante del nombre del padre es lo que está en juego en Schreber, recordando aquel comentario que le hace Fleschig a Schreber antes de que entre en su última crisis: “[...] le dice que desde la última vez, se han hecho enormes progresos en psiquiatría, que le van a aplicar uno de esos sueñitos que serán muy fecundos. [...] Quizás ésta era precisamente la cosa que no había que decir. A partir de entonces, nuestro Schreber ya no duerme, y esa noche intenta colgarse.” Lacan Jacques, El seminario 3, *op. cit.*, 440.

¹²⁶ *Ibid.*, 436.

que vagar por el desierto mientras sean ángeles, y lo son, porque sin la ley, sin esas tablas, ellos no están castrados, no están sujetos a la muerte y tampoco pueden engendrar. Esto implica que no pueden transmitir la ley, ni la cultura. La introducción de Moisés en la obra de Freud parte de las tesis de Sellin, quien se había empeñado en demostrar que los hebreos mataron a Moisés. Según Sellin, el texto de Oseas habría sido modificado para borrar del recuerdo aquel acontecimiento del asesinato de Moisés por efecto de su relación con una mujer moabita, acto que se habría cometido para evitar una plaga en forma de peste.

Oseas señala, en primer lugar, la prostitución a la que se habían entregado los hebreos, elemento que tendría que ver fundamentalmente con la adoración de varios dioses; en segundo lugar, a partir de ese momento, Iahvé se declara esposo de la iglesia y, viceversa. El asunto es que esto aparece de manera indirecta, por cuanto el término empleado para la palabra esposo es indeterminado: “Ish”, utilizado en el Génesis para nombrar a la consorte, pero que no determina si se trata de macho o hembra. El término utilizado para nombrar la costilla es *Isha*. Podemos ver que aquí no está operando el significante de la designación sexual, lo que pone a operar una especie de lógica pregenital, series de objetos de goce, que nombra Oseas como prostitución, adoración de falsos dioses. Es necesario entonces que Moisés muera, para que el sujeto sea introducido en la castración, es decir, en el orden de la sexualidad, para que pueda al mismo tiempo designar el deseo de la madre. Elemento que está elidido en Schreber, y se expresa en su delirio, a través de aquellos rayos que lo fecundarían, momento en el que el delirio intenta tramitar la no castración del Otro. El delirio se constituye como metáfora frente a la forclusión del significante del Nombre-del-Padre, pero si el padre designa el goce, podemos decir que la función del delirio es organizar el goce para el sujeto.

Lacan dice en el seminario sobre “Las psicosis” que para Schreber el Otro es experimentado como un pequeño otro, elemento concordante con la prostitución de los hebreos antes de la muerte de Moisés; que lo que falla en Schreber es la función paterna, en tanto debería venir a designar el deseo de la madre, y que es justo esto lo que ha quedado elidido; elemento concordante con la falta de significante para designar el sexo del consorte en Oseas; aquello que falla para Schreber y que desencadena la crisis psicótica, es el elemento de la generación, de la posibilidad de engendrar.

La función del padre en Lacan va más allá del Edipo: es un operador del lenguaje. Así, lo que logra organizar Lacan a partir de las tres versiones del padre en Freud, es la relación ley-prohibición-goce.¹²⁷ La muerte del padre es fundamental para poner en funcionamiento la ley. El asesinato del padre, tal como es presentado por Freud, no se concibe como efecto del deseo de “acostarse con la madre”, al contrario, es el asesinato del padre el que desemboca en la interdicción de ese goce. Si el padre es la condición del goce, no hay goce sin ley. Edipo expresa bien esto, pues es a costa del asesinato de Layo que obtiene el goce. Para Lacan, lo que debe pagar Edipo no es haber subido al trono, sino la elección de Amo al haber borrado la verdad, pues Edipo accede al trono no por sucesión, no por la transmisión de la castración del Otro, sino siendo él la castración. En esta transmisión de la castración¹²⁸ del padre al hijo,

¹²⁷ Brousse dice que en Edipo la muerte del padre permite el goce, en Tótem y tabú el padre muerto impide el goce y en Moisés prohíbe el goce bajo la forma de la ley. Esto quiere decir básicamente que la muerte del padre equivale al goce, y esto equivale a la ley de la castración. Brousse, Marie-Hélène, *op. cit.*, 39.

¹²⁸ Brousse sostiene que el complejo de Edipo es lo que permite a un sujeto inscribirse en el eje simbólico, tomar su lugar en la cadena simbólica de sucesión y así ordenar la dirección de su deseo, tanto del lado de la elección de objeto como del lado de la identificación subjetiva. De esta manera, el padre queda reducido a una función y la madre al deseo materno. Afirma además que antes de la

Lacan plantea que “si la castración golpea al hijo, ¿no le hace acceder también por el camino adecuado a lo que constituye la función del padre? Toda nuestra experiencia lo muestra ¿No se indica así que es de padre a hijo como se transmite la castración?”¹²⁹. Es en cuanto todo hombre nace de un padre muerto, que el hombre no goza. Equivalencia entre el padre muerto y el goce, pues es de allí que proviene la interdicción del goce. Este es el “operador estructural.” La función del padre real es ser agente de la castración, lo que implica al tiempo agenciar una operación¹³⁰ “real introducida por la incidencia del significante, sea el que sea, en la relación del sexo.”¹³¹

La importancia del Edipo es que instala al sujeto en el orden de la generación a través de la castración, de la transmisión o sucesión. Elemento que podría explicar por qué Freud se ve abocado a sostener el asesinato de Moisés, por cuanto este asesinato es lo que se requiere para que opere la ley. Es decir, y allí las evidencias son claras, que los judíos, aun con las tablas de la ley en su mano (que seguramente tuvieron que reconstruir porque recordemos que Moisés las destruyó al ver su prostitución), tuvieron que vagar largo tiempo más por el desierto hasta encontrar la tierra prometida. Dos elementos saltan a la vista: el primero es que el Dios de Israel es un Dios vivo, que le habla a Moisés, al igual que el Dios de Schreber, y que incluso escribe con su propia mano la ley, y el segundo es que le ha dicho a Moisés que no podrá entrar a la tierra prometida, es decir que, asesinado o no, su pueblo sabe que no podrá ir con ellos a la tierra prometida; su sentencia es clara: debe morir, y son ellos quienes lo han sentenciado, pues el pecado proviene de la transgresión de su pueblo¹³².

A partir de los elementos constitutivos del discurso, discutidos hasta ahora, pasaré a detallar los cuatro discursos de Lacan, con la intención de resaltar lo que cada uno produce, pues el quinto (Discurso Capitalista) se articularía en un aparataje que *engrana* los otros cuatro.

3. *El discurso del Amo como discurso fundamental*

Cuando Grace llega a Manderlay,¹³³ se encuentra con un hombre negro que está a punto de ser azotado porque se le acusa de haber robado. Debe pagar por su falta de acuerdo con la “Ley de la señora.” Grace no puede creer que exista un pueblo de esclavos 70 años después de abolida la esclavitud en Estados Unidos; así que detiene los azotes. En ese momento se encuentra con “La señora”, que está a punto de morir. Grace, envuelta sin esperarlo en esta serie de sucesos, se aventura a declarar la libertad para todo el pueblo de Manderlay, luego de la muerte de “La señora”. Así se lo hace saber a Wilhelm, el viejo mayordomo de color que se encarga de transmitir los designios de la señora a los demás esclavos. Wilhelm le hace saber a Grace el temor que siente de instalar la libertad en Manderlay, pues podrían no estar preparados. Grace decide quedarse un tiempo, mientras se organiza el pueblo para vivir en

sustitución del deseo materno por el Nombre-del-Padre, ese deseo es totalmente enigmático para el sujeto. *op.*, cit.

¹²⁹ Lacan Jacques, El seminario 17 “el Reverso del Psicoanálisis”, *op. cit.*, 1999, 128-129.

¹³⁰ Con la logificación del padre, el psicoanálisis sale de una especie de familiarismo, pues queda ubicado como función de excepción que sostiene la posibilidad de hablar para un ser hablante. Brousse recuerda que se necesita de una excepción para construir un conjunto, y este es el punto de exterioridad que permite decir: “*todos los hombres son sometidos al complejo de castración.*” Así, lo que logra Lacan a través de la formulación de los cuatro discursos, es ordenar el goce para un sujeto, en donde ya no se trata del padre, sino del síntoma como expresión de goce. Brousse, *op. cit.*, 72.

¹³¹ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*, 136.

¹³² Cf. Lacan Jacques, El seminario 17, “El reverso del psicoanálisis”, anexo B: Exposición del señor Caquot, *op. cit.*, 225-230.

¹³³ Manderlay [Película] Lars Von Trier, producción Zentropa, Dinamarca, 2005. (139 min)

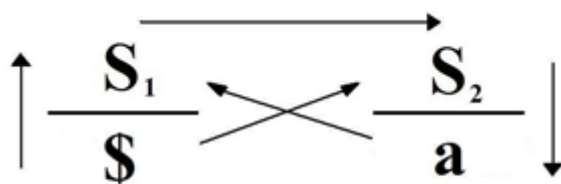
libertad. Pero pasado el tiempo, luego de haber organizado una empresa productiva, Grace continuaba viendo la misma moral de los esclavos, por lo que aguardaba a que emergiera en ellos algún rasgo del hombre libre. Grace se empieza a cuestionar al ver que los negros se habían dedicado a actividades poco productivas, y que sus casas se encontraban descuidadas por completo. Sin saberlo comenzaba a ocupar el lugar de la antigua señora. Su preocupación por la formación de los esclavos la lleva a diseñar una estrategia para escolarizarlos, pero tanto las juntas, (espacios de toma de decisión) como los intentos de escolarización fueron desestimados por los negros, quienes vivían en un relajamiento horario, pues al desaparecer la campana, habían perdido la noción del tiempo, abandonando el trabajo para dedicarse al ocio. Frente a la imposibilidad de organizar al pueblo de Manderlay, Grace decide abandonarlo. Había descubierto un libro que la antigua señora, antes de morir, le había encomendado quemar. Este manuscrito era una especie de manual para tratar a cada uno de los esclavos; de hecho, la señora había escrito una especie de perfil psicológico de cada uno; incluso explicaba, de manera exacta, cómo se les debía alimentar, de acuerdo con su carácter. En el momento de su partida, Grace entrega el libro a la junta, pero se encuentra con una verdad horrorosa: el libro constituía una Ley para gobernar a los esclavos auspiciada por Wilhelm. Una vez abolida la esclavitud, Wilhelm había escrito esta Ley para la señora, pues consideraba que los esclavos no estaban listos para enfrentar el mundo de los hombres libres. Pero este no era un secreto para los habitantes de Manderlay, pues varias generaciones conocían el origen de la Ley. En ese momento Wilhelm realiza una defensa de la Ley, explicándole a Grace que cuando eran esclavos tenían alimento y refugio, y además podían quejarse de sus amos, en vez de culparse a ellos mismos. Como el dinero estaba prohibido, podían hacer apuestas ficticias, para evitar la miseria de sus familias, tal y como ocurría ahora, con la llegada de la libertad a Manderlay. En ese momento Wilhelm revela las dos decisiones que ha tomado la junta: la primera es restaurar la antigua Ley, la segunda es que Grace debe quedarse en Manderlay, pues necesitan una señora. Las rejas se han restaurado, por lo que Grace deberá ocupar ese lugar.

El discurso del Amo es el discurso fundamental para Lacan; se trata del discurso de gobernar descrito por Freud, y en el que su función se encuentra “más allá de un poder político como tal,”¹³⁴ de manera que este no funciona si no se instala en el lugar del ideal. En este discurso, el Amo se encuentra en un lugar de agente, es decir ordenando el discurso, y se dirige a otro que es el esclavo, encargado de trabajar y producir objetos para entregárselos al Amo (Figura No 1). Por eso la producción de este discurso señala para Lacan la caída de algo que es del orden del goce, *a* minúscula, superávit que había justamente que pagar por medio de la plusvalía, que se convierte en plus-de-goce, en tanto entra a señalar aquel más de goce del sujeto frente al orden discursivo. Es decir, el sujeto paga por su goce con un plus de trabajo.

El discurso del Amo es el discurso del inconsciente, sobre lo que se estructura el ideal para Freud¹³⁵. A partir de allí se funda la ley, íntimamente relacionada con el goce como vemos en Manderlay. Si los negros deciden regresar a la antigua Ley es porque esta representa el goce para ellos, así deban pagar con su trabajo. La antigua Ley resuelve la culpa constitutiva, que se tramita por medio de la queja hacia el amo.

¹³⁴ Laurent Eric, Lacan y los discursos, (Argentina: Manantial, 1992), 18.

¹³⁵ Cf. Freud Sigmund, Psicología de las masas y análisis del yo”, en Obras completas, Volumen XVIII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003)



Discurso del Amo

Figura No 1: Discurso del Amo 1

El discurso de Amo se basa en un significante que permite la unión, la comunidad de los sujetos de la masa, razón por la cual el sujeto abandona su interés individual en función del interés colectivo. De hecho, el individuo se convierte en una especie de autómatas carente de voluntad. Esto desemboca en una obediencia ciega a este significante Amo con el cual se ha identificado, pero que además lo representa para otro. Si se necesita de un señor, como en el caso de Manderlay, no es porque el señor sea ese significante, sino porque necesita de alguien que ocupe ese lugar, sin importar quién sea. Desde luego debe poseer unos rasgos específicos, que tienen que ver fundamentalmente con la voluntad imponente y poderosa. La condición de este significante es que represente un estado de libertad, por ejemplo el hombre libre que puede gobernar a la horda, por lo que queda excluido de los demás miembros de la comunidad. Es por ese rasgo que el pueblo de Manderlay decide instalar a Grace en el lugar de representante de la ley, quien al mismo tiempo se encuentra investida por el amor dirigido a la satisfacción del objeto, pues representa ese objeto ambivalente que les incita a transgredir la ley, y al tiempo a organizarse como hombres libres.

Quien viene a ese lugar es investido con el amor que se había encaminado a revivir la experiencia que inaugura la entrada en la ley. Un amor antes dirigido hacia los objetos, pero cuya meta ahora es inhibida. La identificación instala así una sustitución de objeto. Esto quiere decir que el significante que viene para restringir el acceso a los objetos permite al sujeto identificarse y organizar su deseo en función de la ley. La ley investida por el sujeto queda en relación con el goce. Pero este lazo de amor, dirigido hacia aquel que ocupa el lugar de Amo, se instituye también de manera horizontal para cohesionar a los que comparten ese significante común; es decir: la forma de organización del discurso del Amo es la comunidad. Un ejemplo de esto es citado por Freud¹³⁶ a propósito del funcionamiento de la religión cristiana. Cristo es allí el significante que cohesionar a la masa, pero al mismo tiempo permite repeler de manera hostil a aquel que no hace parte de la comunidad. El discurso del Amo es el discurso del inconsciente en cuanto señala que los sujetos son conducidos por una idea, no exactamente por una persona. Grace era conducida por la idea de la libertad, mientras que el pueblo de Manderlay era conducido por la idea de la comunidad de esclavos.

El síntoma guarda esta misma lógica. Freud da cuenta de la formación del síntoma como sustitución del objeto amado, a partir de un rasgo de identificación; es decir, el síntoma se constituye a partir de la identificación, en cuanto la identificación es la forma originaria de ligazón con el objeto de deseo. El ideal del yo aparece entonces para revestir aquel significante primero, testigo de la primera huella de satisfacción, y ofrecer una vía para el goce del sujeto. Pero este mismo mecanismo puede darse de manera contraria, empobreciéndose el yo, y dirigiendo su amor hacia un objeto, para servirle como esclavo. Es decir, que en cuanto es el objeto el que ha derivado la identificación para el sujeto, puede éste, en otras circunstancias,

¹³⁶Cf. Freud Sigmund, "Psicología de las masas y análisis del Yo" en Obras completas, (Buenos Aires: Amorrortu, 2003)

convertirse en el patrón de identificación. Esto quiere decir que el objeto puede venir al lugar del ideal del yo.

Ahora bien, en la dialéctica del Amo y el esclavo, el Amo ha renunciado al goce, y al mismo tiempo él ha privado al esclavo del cuerpo, lo cual sería una nimiedad porque le deja el goce. Por cumplir su función de Amo, él ha perdido algo, que le es restituido por el plus-de-gozar. Para Hegel la dialéctica del Amo y el esclavo desembocaría en la liberación del esclavo por medio de su saber-hacer; sin embargo Lacan ha demostrado que esto no ha sido posible porque del trabajo no puede extraerse ningún saber; antes bien, el saber ha estado en relación con el goce, motivo además de la explotación al esclavo, en donde, si algo indica su saber-hacer es que él goza. Es allí en donde falla el intento de Grace de liberar a los esclavos por medio de su trabajo, lo que demuestra que al dejar en sus manos la organización de ese plus, no saben qué hacer, y es por eso que se dirigen hacia el ocio. Y si deciden regresar a la antigua Ley, es para reinstalar la función del goce a nivel de la servidumbre.

4. Del Amo antiguo al Amo moderno

La Biblioteca de Alejandría fue un centro de saber cuya importancia política llevó a que fuera quemada en más de una ocasión. La historia de Hypatia¹³⁷ constituye un ejemplo de la emergencia del saber como efecto de un cuestionamiento al significante Amo, encargado de sostener la realidad para el sujeto a través de la identificación. Esta es una vía para la explicación del discurso del amo moderno. Pero existe también la posibilidad de que el Amo, es decir, el operador inconsciente que comanda el comportamiento para todo sujeto, se haya interesado en el saber como vía de goce.

El saber era ya el amo del imperio romano, antes de su disolución. En la primera escena de *Ágora* se nos muestran decenas de estudiantes que acudían a escuchar las enseñanzas de Hypatia, quien encarnaba el goce del saber para varios de sus discípulos. Cristianos, romanos y judíos se encontraban unidos por el saber sobre la astronomía y la filosofía. Pero existía una disputa que se irá convirtiendo en símbolo de dominación sobre los demás. La biblioteca, centro de saber para los romanos, lugar de ceremonia para los judíos y templo para los cristianos, será disputada a la fuerza; espacio que encarna un lugar otro en donde aquel que logre su dominio se instalará como saber hegemónico sobre los demás. ¿Se trataba de una disputa por el saber? No en ese momento, pero sí de la instalación de un saber-amo, como gobierno sobre los hombres. Interesados por los fenómenos tanto terrestres como espaciales, cristianos y romanos generarán hipótesis sobre lo existente. Pero es Hypatia la que mostrará el punto en el que el saber es medio de goce.

Para Lacan la dialéctica del Amo y el esclavo, antes de terminar como Hegel lo había previsto, es decir en el momento en el que el esclavo se liberaría por medio de su trabajo, culmina con el robo del saber del Amo al esclavo, y esto fundamentalmente porque quiere obtener el goce del esclavo. El primer argumento sobre el robo del saber al esclavo, estriba en que el saber del esclavo no está desprovisto del aparato que lo transforma en un entretejido de lenguaje, lo que lo convierte en transmisible. En esta transmisión, el saber deviene Amo. Se trata de robar al esclavo, no exactamente su saber sino su función a nivel del saber. Función que sería la del goce, en tanto su saber-hacer se convierte en medio de goce por el que paga con su trabajo. El segundo argumento es que allí habría intervenido la filosofía en su función histórica, a través

¹³⁷ *Ágora*, [Película] Alejandro Amenábar, producción Telecinco Cinema/ Mop Producciones/ Himenóptero, España 2009. (126 min)

de la *episteme*, que intenta aprehender la función del saber del esclavo, saber-hacer que desemboca en un saber-teórico. Pero si un Amo no quiere saber nada ¿cómo el filósofo le inspiró el deseo de saber? Hypatia encarna la *episteme* en relación con el goce, y si bien anima el deseo de saber del Amo romano, gobernante de Alejandría, por otro lado representa la tentación y la herejía para el Amo cristiano; amenaza su discurso, razón por la cual termina asesinada.

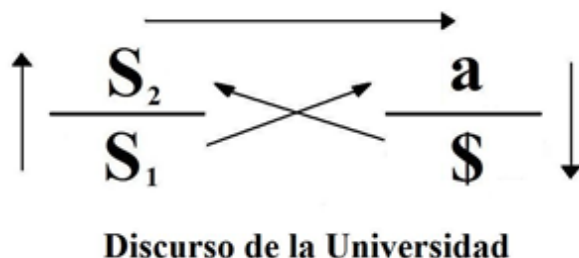


Figura No 2: Discurso de la Universidad 1

Esta función del saber, llevada a su expresión de Amo, es decir del discurso todo-saber, se organiza a partir de la Universidad, que jugará un papel preponderante desde el Medioevo. ¿Para qué ha servido la Universidad? Para Lacan es fundamental el papel que juega el objeto *a* en el Discurso de la Universidad en cuanto está destinado a producir un sujeto (Figura No 2). Se trata de un discurso encargado de producir enseñantes, en donde el proletario ha sido despojado del saber, perdiendo el valor subversivo que tenía para Hegel en la dialéctica del Amo y el esclavo.

Así, por efecto de la expoliación del saber al esclavo, en donde se instala un saber como amo, ha devenido el *a-estudiante* como producto de este discurso. El *a-estudiante*, es el que se ubica en el lugar de la producción, lo que revela que detrás del discurso de la universidad se esconde un amo tras el saber: “Sigue. Adelante. Sigue sabiendo cada vez más”¹³⁸. Esto es algo que opera desde el momento en el que el discurso de la ciencia toma su consistencia.

Pero el saber designado por Lacan, al aparecer como guía, conduce a la primera experiencia de satisfacción. De alguna manera, el saber antecede al significante amo, en tanto los síntomas, las formaciones del inconsciente, así como el fantasma están ordenados por ese saber que trabaja en nosotros.

Si la transmutación del discurso del Amo ha ocurrido en relación con el saber, puede decirse que el proletario ha sido desposeído de la relación con el saber, lo que implica al mismo tiempo que el discurso del todo-saber apunta a algo que estaría mucho antes del significante amo en su versión del ideal del yo. Por eso lo que revela el discurso de la Universidad es una tiranía, en cuanto el sujeto queda a expensas del superyó arcaico, del mandato categórico. Al desplazar el ideal del yo, el significante Amo, como organizador del goce del sujeto, al dirigirse hacia un momento anterior para descubrir el saber sobre el goce, el sujeto queda expuesto a un superyó no dialectizable. Por esa razón, si el saber en la Universidad produce al sujeto, es porque el saber de que se trata descubre el lugar del sujeto como objeto, “tan consumible como los otros por una sociedad llamada de consumo”¹³⁹, es decir que el producto consumido en el discurso del Amo moderno es el sujeto. Por eso podríamos llamarlo discurso del Yo.

¹³⁸ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*, 110

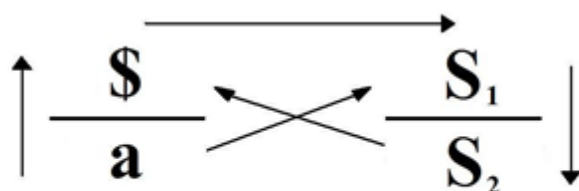
¹³⁹ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*, 33.

5. El discurso de la histérica como cuestionamiento al Amo

Situar el discurso de la histérica es lo que permite a Lacan ubicar el lugar que tiene el discurso filosófico en el paso de un Amo al otro, pues justamente aparece como interrogación al discurso. Esta histerización requiere de un lugar de producción copiosa de S1, aquello que instala el psicoanálisis¹⁴⁰ como asociación libre. Se trata pues de tres movimientos necesarios para lograr el paso de un Amo al otro: histerización del discurso, movimiento al lugar de la producción significativa, para luego advenir todo-saber: Amo moderno.

El discurso de la Histérica revela la relación del discurso del Amo con el goce, es decir, lo que revela el discurso de la Histérica es que el goce del Amo está en relación con el saber del esclavo. El cuestionamiento de la histérica es un cuestionamiento al significante al cual se encuentra anudado su inconsciente, por cuanto ha venido en lugar de la relación de objeto. Lo que devela la histérica es ese goce particular en cual el sujeto transfiere la pulsión hacia el ideal del yo.

En el discurso de la histérica el sujeto se encuentra alienado al significante Amo (Figura No 3). Para Lacan esta relación no se explica solamente por medio de la complacencia somática; antes bien, se trata de un rechazo del cuerpo, siguiendo el efecto del significante Amo. Si la "corpsificación" del cuerpo se realiza por vía de un significante S1, en lugar del cual viene la identificación, pero por efecto del cual el sujeto es privado del cuerpo a cambio del goce, la histérica denuncia su sometimiento al significante amo, y por esa razón renuncia a ese cuerpo en tanto objeto de goce del Otro. Al sustraerse como objeto de deseo del Otro, lo deja en falta, y se hace a su propio S1 por medio del síntoma, que viene en lugar del elemento que represente el goce de objeto. Así, lo que logra la histérica es fabricarse un cuerpo por medio del síntoma.



Discurso de la Histérica

Figura No 3: Discurso de la Histérica 1

El Padre idealizado de la histérica, es decir, aquel significante que había venido al lugar del S1 para representar el goce primero, es un padre enfermo, pero que aun así se sostiene como padre idealizado. Entonces el sujeto en el discurso de la Histérica es quien encarna la verdad del Amo, a saber, que se encuentra castrado, por lo que ella sólo puede dominar al Amo excluyéndolo. Esto es lo que ocurre con el segundo sueño de Dora, en donde escucha de parte de su madre: "Ven, si quieres, tu padre ha muerto y vamos a enterrarle"¹⁴¹ Al revelar el secreto del padre, la histérica muestra la "castración del padre idealizado, que constituye el secreto

¹⁴⁰ El saber-hacer analítico, implica al mismo tiempo un saber del analizante, lo que señala que el saber no es el mismo en cada discurso, sino que se trata de un saber diferente, y de unos efectos distintos, pero indudablemente en todos los casos se trata del saber en relación con el goce. Lacan dice que el saber absoluto sería la abolición del goce, por lo que valdría la pena preguntarse si acaso en el discurso del Amo moderno el saber en el lugar de agente actúa como saber absoluto aboliendo el goce, en tanto extrae la plusvalía del trabajador.

¹⁴¹ Lacan Jacques, El seminario 17, *op.*, cit. 102.

del amo, y, por otra parte, [la] privación, asunción por el sujeto, femenino o no, del goce de ser privado.”¹⁴²

Esta es la razón por la cual Hypatia representa un peligro para los cristianos. Los romanos, quienes para conservar el poder político habían tenido que convertirse al cristianismo, deben someterse a los designios de la Ley cristiana. Esta Ley que viene a ocupar el lugar del ideal del yo, en el siglo IV D.C., estaba siendo cuestionada por Hypatia. En primer lugar, se había negado a bautizarse, en segundo lugar, tomaba la palabra en el Ágora. Y en tercer lugar revela la feroz ignorancia de la *hélē*, representada por el clero, que alejaba a las personas de la ciencia como fuente de explicación del mundo. El movimiento elíptico de las órbitas solares es descubierto por Hypatia, no solo por el cuestionamiento a la fe y a los designios de los dioses sino incluso por su distanciamiento de las tesis de Aristóteles, quien consideraba que el círculo describía el movimiento de los astros, por representar la forma más perfecta.

Por otro lado, el discurso de la histérica se encuentra en relación con el Falo, pues este operador simboliza la insatisfacción primera de su deseo¹⁴³. Lacan dice que haría falta que la histérica hiciera saber al portador que no hace falta aquello con lo que quiere colmarla, y que más bien podría dejárselo a otra, para así encontrar su plus-de-gozar. Función que en Dora se expresa en la adoración a la Madona, y que viene a taponar su reivindicación peneana, en donde ella sería feliz dejándole ese objeto a otra. Este goce excluido es la significación del Edipo, de donde la función del plus-de-gozar es la suplencia de la interdicción del goce fálico. Es por eso que el falo aparece como excluido, y por lo mismo que Lacan dice que no hay más que falo en la relación sexual.

La otra función que se juega a nivel del falo está en relación con la diferenciación sexual, aquello que introduce la muerte, a diferencia de los seres asexuados, quienes parecieran no morir tan fácil. El rasgo unario es el elemento que conmemora la irrupción del goce, pero este goce se manifiesta como displacer; esto es lo que culmina en la sexuación de la diferencia orgánica, no biológica, que implica el rechazo del órgano de goce. A partir de ese momento la mujer se produce como objeto de goce, pues si el falo ha quedado excluido, también ella, por cuanto su diferencia se ha hecho a costa del mismo elemento; pero por una razón más: porque a lo que se ha renunciado es al goce con la madre. Por eso la pregunta de Dora va dirigida hacia el goce de la señora K, y es en función de esto que se encuentra el goce en el discurso de la histérica.

6. *El discurso del analista*

En el discurso del Analista el agente es la *a* lacaniana, que además representa el objeto de goce, y el objeto perdido, por lo que se trata de un discurso que es efecto de desecho (Figura No 4). Este es un discurso en el que se le entrega la palabra al analizante. El sujeto es puesto aquí en relación con el objeto de deseo, para que produzca significantes que le permitan desalienarse del deseo del Otro. Lacan dice que si la palabra se le entrega como amo al

¹⁴² *Ibíd.*, 104.

¹⁴³ El sujeto histérico revela la insatisfacción propia del deseo, pues el deseo “no puede sino quedar insatisfecho, porque el deseo nace de la falta, el deseo brota de la carencia”. Según lo expone Sol Aparicio, el discurso de la histérica al mismo tiempo señala que “existe un goce que no se deja aprisionar por el aparato del lenguaje”. El discurso de la histérica está también en relación con la verdad sobre la posibilidad de que haya o no relación sexual, y es aquí en donde mantiene viva la pregunta sobre el sexo, Sol Aparicio dice al respecto que “la histérica vuelve a introducir en el ciclo de los discursos ese saber sexual”. Sol Aparicio, “El discurso de la Histérica”, en *Los discursos de Lacan. Seminario del Colegio de Psicoanálisis de Madrid*, (Madrid: Colegio de psicoanálisis de Madrid, 2007), 86

psicoanalizante y si el psicoanalista se deja conducir por ello, es porque el producto S1 está condenado a la pérdida¹⁴⁴. Para ello es necesario que el psicoanalista se ubique en el lugar del deseo, en donde así como el deseo del amo es el deseo del Otro, el psicoanalista por medio de la transferencia es al mismo tiempo deseo del sujeto.

Pero en esa copiosa producción significativa, sino es el Analista quien toma la palabra, los significantes que produce el sujeto, pueden transferirse hacia otro lugar, pues “El analista que escucha puede registrar muchas cosas. Con lo que un contemporáneo medio puede enunciar, si no pone ningún reparo, puede obtenerse el equivalente de una pequeña enciclopedia eso si se registrará, proporcionaría muchas claves. Después podría construirse, una pequeña máquina electrónica.”¹⁴⁵

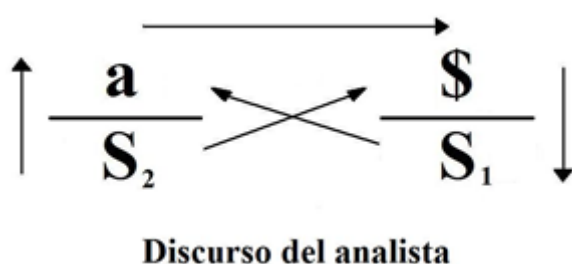


Figura No 4: Discurso del Analista 1

El análisis pone al sujeto en relación con la verdad, pues si como afirma Wittgenstein, la verdad está rechazada; entonces se encuentra del lado del goce, pues justo el goce es lo que ha quedado extraído, por cuanto le es prohibido al hablante. Este es el punto en el cual el psicoanálisis juega un papel fundamental, pues su objetivo es situar al sujeto en relación con el goce, en donde necesariamente estaría en relación con la verdad.

Si el análisis permite la desalienación de los significantes amo, es decir, aquellos que se habían investido con la libido dirigida al objeto, ahora de lo que se trata es de poner al sujeto en relación directa con el objeto que lo causa. Tenemos entonces cuatro discursos en donde el goce está organizado de manera distinta: primero en relación con el ideal del yo, significativo que direcciona el deseo del sujeto. Segundo en relación con el saber, como medio de goce, en donde el sujeto se produce como objeto, discurso del yo. Tercero como discurso que cuestiona tanto el discurso del ideal, como el discurso del yo, en tanto instala un agujero en la representación, al mostrar la insatisfacción del deseo. Y por último, un discurso en relación con el objeto perdido, aquel que ha desarrollado todo el movimiento.

A este nivel, esta sería la pregunta obligada: ¿El discurso del analista es revolucionario? En Vincennes Lacan fue interpelado sobre el papel del discurso del Analista en la revolución. Por ello tuvo que aclarar que existe la posibilidad de confundir la verdad analítica con la revolución, en el sentido de que instala la palabra. Y que si este discurso tiene que ver con la revolución es en relación al movimiento celeste en donde se trata de un circuito que vuelve siempre a su punto de partida.

¹⁴⁴ Monsey explica que en el análisis, el analista “va a tener que aprovecharse de ese saber que hizo producir al analizante durante el tiempo de la histerización. Hay un primer tiempo, en que gracias a la intervención del discurso del analista, obtiene que el analizante produzca un saber que él se lo va a quitar”. Monsey Josep, “El discurso del Analista”, en Los discursos de Lacan. Seminario del Colegio de psicoanálisis de Madrid, *op.*, cit, 126.

¹⁴⁵ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*, 35

Si el psicoanálisis es revolucionario, es en cuanto sitúa la función del despertar en el sueño, pone al sujeto en relación con la Matrix que organiza su realidad. El psicoanálisis devela que el despertar introduce de nuevo al sujeto en el sueño, pues le resta valor al sueño mismo. Descubre así que la realidad actúa como sueño, pues allí la verdad se escapa.

7. *El paso de un discurso a otro*

Que el principito¹⁴⁶ pueda ver cuarenta y tantas veces la puesta del sol, quiere decir que está enfrentado con lo real; con aquello que siempre vuelve al mismo lugar, fundamento de la relación significativa; el día y la noche, presencia y ausencia; que en su alternancia genera la repetición significativa. Es en esta cadena de repetición significativa en donde se encuentra el principito. La flor del principito representa una relación de objeto, que se manifiesta en la demanda insaciable que realiza. La flor sitúa al mismo tiempo una dificultad para representar su origen, señala cierta falta en ser, en tanto no puede dar cuenta de su origen.

La partida del principito de su planeta, es un recorrido que inicia para salir de la posición en la que se encuentra, empujado por un deseo de saber. El primer planeta que visita es el del Rey, quien al verlo exclama ¡ah, un súbdito! Pero el principito lo interpela preguntándole ¡Cómo puede conocerme si hasta ahora no me ha visto nunca! En esta conversación se sitúan dos discursos, el discurso del Rey como discurso del amo unívoco, en cuanto se siente representado por completo por ese significativo; y el discurso histérico del principito, que al cuestionarlo lo pone en falta. No obstante, en la pregunta del principito él no dice que no sea un súbdito, sino cómo puede conocerme... de alguna manera el Principito reconoce un cierto lugar en donde es súbdito. El rey le responde “que para los reyes el mundo está muy simplificado. Todos los hombres son súbditos.”¹⁴⁷ Y ese es el resorte para que el principito comience a cambiar de posición en el discurso. “Todos los hombres son súbditos”, sitúa el fundamento del discurso del Amo, a saber que él se representa por el significativo amo. Se trata del discurso inconsciente, de un S1 al que todo sujeto se ha visto abocado, en tanto su yo se define completamente por aquella representación. El rey le da órdenes al principito, porque necesita ser reconocido por otro significativo, un significativo S1 que se dirige a un S2 en el cual se encuentra integrado o reconocido; pero al no obedecer, pone en desequilibrio al amo. El principito, le pregunta: “Majestad ¿Sobre qué reináis? Sobre todo,”¹⁴⁸ responde el rey. Y es cierto en el sentido de que el discurso del amo reina sobre el inconsciente. El principito se maravilla, por lo que le pide al rey que le conceda una puesta del sol. Pero el Rey, que ha dicho, que si diera una orden a un súbdito y este no la acatara la culpa sería suya (del Rey), muestra aquí la imposibilidad de su discurso, la imposibilidad de gobernar. Instante en el que el principito se marcha, luego de revelar la falta del amo.

Al llegar al planeta del vanidoso, este se encuentra esperando un adulator, paso por el estadio del espejo, en donde la imagen ratifica la existencia. El vanidoso sitúa un momento en el que el yo resuelve la imposibilidad de acceder al objeto por medio del registro narcisista. Germen que lo llevará hacia un discurso del Todo-saber, como imperio del Yo. Para el vanidoso su imagen es su propio objeto de deseo. Es sobre este mismo registro que opera el imperio del objeto de consumo, como sucede con el bebedor que bebe para olvidar, “que me da vergüenza... beber.”¹⁴⁹ Malestar del sujeto contemporáneo, que recurre a su objeto (alcohol) para olvidar

¹⁴⁶ De Saint-Exupéry Antoine, el principito, (Colombia: editorial Edigrama, 2000)

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 36.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 37.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 44.

su propia vergüenza, olvidar su castración, su falta. Si beber le produce vergüenza, es en cuanto, el objeto sitúa de nuevo la falta del sujeto.

Estas paradojas en relación con el objeto llevan al principito al encuentro con el Discurso de la Universidad. El calculador sitúa una faceta más del sujeto moderno, sobre todo del capitalista, un hombre que cuenta y recuenta los millones de estrellas, y que además dice poseerlas, administrarlas, aun cuando no puede gozar de ellas. Por otro lado el proletario, representado en el farolero, trabajador alienado en su oficio que apaga y enciende su farol mientras repite la misma consigna: buenos días, buenas noches, mandato que el trabajador repite sin descanso. Por último aparece el hombre de ciencia, el geógrafo, del lado del todo-saber, pues dice que es un sabio. La paradoja se sitúa cuando el principito comienza a preguntarle por las cosas que hay en su planeta, pues el geógrafo no puede dar cuenta de ello. El principito pregunta, cómo un geógrafo no puede conocer lo que hay en su planeta, si su oficio es investigarlas. El geógrafo aclara que no es explorador; su tarea es recibir a los exploradores, interrogarlos y tomar nota de sus recuerdos. Distanciamiento entre el saber-hacer del esclavo y el saber-teórico sobre el que se sostiene el discurso de la Universidad. El saber del explorador, es puesto primero en duda, en calidad de a-estudiante en donde debe llegar como objeto, despojándose de su subjetividad. Está en condición de trabajador, pero ese plus será apropiado por el amo todo-saber.

Por último el principito visita la tierra, lugar en el que finaliza su movimiento discursivo, con aquello que podría plantearse como finalidad del discurso del Analista, poner al sujeto en relación con la muerte, ubicarlo como sujeto a la muerte. Movimiento discursivo que llega a su fin por medio de un giro que completa el circuito, llevándolo al punto de origen. El principito luego de mucho andar por el desierto encuentra un camino, que le dirigirá hacia los hombres, pues todos los caminos conducen a los hombres, el camino es señal de su búsqueda, y los hombres están siempre arrastrados por una especie de búsqueda de un objeto anhelado, Heidegger¹⁵⁰ llama a esto un *camino a*, hacia algo que siempre se le sustrae y frente a lo cual el queda como señal en el acto de señalar, es decir queda como índice, en el acto de indexar su decir. Al encontrarse con el zorro este le da una lección sobre la domesticación, es decir sobre la función de todo discurso: crear lazos. La domesticación es la posibilidad de necesitarse el uno al otro, y es por ello que en cada discurso hay dos elementos enlazados que en verdad se implican. Le dice que la domesticación se realiza por el encantamiento de la voz, fundamento de todo lazo discursivo. Cuando el principito le pregunta al zorro que debe hacer para ser domesticado, este le responde que debe empezar por sentarse lejos de él, mientras lo mira de reojo sin decir nada, porque el lenguaje es fuente de mal entendido, modalidad discursiva en la que no hay palabra. Pero además el zorro le pide que vuelva cada día a la misma hora. En este proceso de domesticación, se instala una suerte de lugar para que aparezca aquello en función de lo cual ha sido domesticado ya el principito. Es decir, para que emerjan los significantes amo que lo dominan; es allí cuando aparece su flor, y entonces comprende que ha sido domesticado por ella. La relación de la rosa con el principito, es una relación entre S1 y S2, en donde ella es el S1 a quien él sirve. Antes de partir el principito, el zorro le deja un secreto, le dice: *"Solo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos"*¹⁵¹. Significante primordial, rasgo unario que marca al sujeto, significativo que lo representa para otro significativo. Esta marca dirigirá su búsqueda, y es aquello que vendrá como repetición. Pero no se trata de que sea invisible, sino de que es invisible a los ojos, lo que plantea una suerte de escisión del ojo y la mirada. Si *"solo se ve bien con el corazón"* es en cuanto hay que volver a pasar por el corazón, por aquello que tiene que ver con los objetos investidos por el amor del sujeto. Todo termina luego de haber cumplido su aniversario de

¹⁵⁰ Cf. Heidegger Martin, ¿Qué significa pensar? (Madrid: Editorial Torra, 2005)

¹⁵¹ De Saint-Exupéry Antoine, El principito, *op.*, cit. 72.

estar en la tierra, 360 días, que evocan los 360 grados de una vuelta completa en el discurso, el principito ha dado un giro completo, y ha vuelto por eso al mismo lugar. El principito debe morir allí, y se despidió del aviador diciendo: “Yo también vuelvo hoy a casa”¹⁵². Yo reduplicado, que recuerda la frase de Freud: “Allí donde ello era, yo debo advenir”.

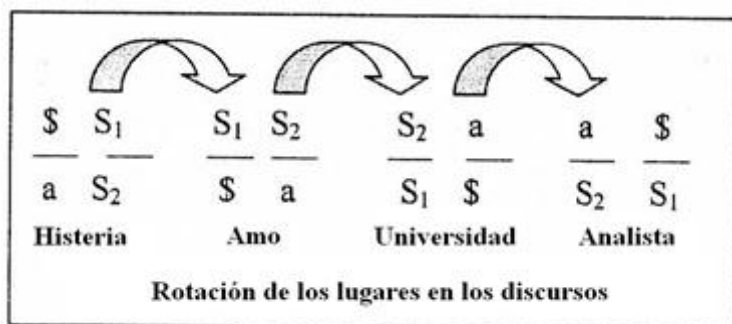


Figura No 5: Rotación de los discursos 1

Lacan introduce una lógica en la que se sucederían los discursos, en la que cada uno va empujando hasta el límite para que aparezca el siguiente (Figura No 5). El paso de un Amo al otro no se da sin una histerización, en lo que devendrá la producción significativa, para lo cual es necesario un lugar vacío, discurso sin palabras para que advengan copiosamente significantes. Dicho de otra manera, el paso de un Amo al otro, requiere de una histerización y un discurso vacío (analista) que permita la producción de significantes; lo que significa que el paso de una sociedad a otra en la historia, implica histerización y revolución. Esta permutación de los cuatro elementos en los diferentes discursos conduciría a revelar la estructura del discurso. Para Lacan lo que significa la estructura, es que justamente cada uno de estos cuatro discursos plantea una imposibilidad. Por eso Lacan dice que se gira en redondo dentro de una misma lógica. Entonces lo que lograría instalar el discurso analítico sería un amo, que según Lacan sería menos estúpido, y que por lo mismo, sería más impotente, por lo que al final esto no implica un progreso. El recorrido del principito nos muestra como el paso de un discurso a otro se da llevando la imposibilidad al límite, cuestionando a aquel que está en el lugar de agente; es así como el principito va cambiando de discurso. Cuestiona al rey por lo que demuestra que el amo está castrado y es imposible gobernar; hace lo propio con el geógrafo, mostrando el punto en el que la ciencia fracasa al expulsar el saber-hacer como relación con lo Real; y en su posición histórica al revelar la imposible satisfacción del deseo, logra gracias a la transferencia con el zorro, pasar al discurso analista para volver al punto de origen.

¿Pero qué puede ocurrir con esta lógica, si la imposibilidad se ha excluido del discurso? Lacan plantea el movimiento discursivo en relación con la imposibilidad de cada discurso, pues al llevarla al límite puede pasarse a otro discurso. Si me he detenido en los cuatro discursos, es porque considero importante revelar su lógica, ya que el discurso capitalista parece contradecirla.

Con estos elementos podría aventurarme a dar un paso más, introduciendo de nuevo la hipótesis de que el engranaje del discurso capitalista es producto de la articulación de los otros cuatro. A manera de recuento observemos cómo podría suceder esto:

El discurso del amo nos muestra la relación estructural entre ley y goce. Los esclavos a través de la sujeción a la ley pueden fabricarse un objeto de goce, que cobra su estatuto justamente en la medida en la que se desprenden de él para entregárselo al Amo. Este saber-hacer es fundamental, en la medida en que se articulará luego con el saber de la ciencia para constituir

¹⁵² Ibid., 84.

una matriz de producción en la que el trabajador es despojado de su saber-hacer. Esto, y solamente esto, es lo que captura el discurso capitalista del discurso del Amo, a saber la relación $S2 \rightarrow a$ que permite la producción técnica de los objetos. La dificultad estaría ahora en entregar este objeto al Sujeto, \$, pues, claramente, en el discurso del amo esto es imposible. Es aquí en donde viene a jugar un papel fundamental el discurso universitario. Lo que veremos con la emergencia del discurso universitario es que el objeto puede convertirse en el patrón de identificación para el sujeto en ausencia del ideal del yo. Esto quiere decir que el objeto puede venir al lugar del ideal del yo.

En el discurso universitario el saber-hacer del esclavo desemboca en un saber teórico. Esto es lo que hace la Universidad por medio de la *episteme*. Ahora bien, este saber en forma de objeto será transmitido al sujeto, en condición de nombre; este es el papel que viene a jugar la ciencia, pero únicamente en su relación $a \rightarrow \$$. Aquí el saber como objeto le entrega una posibilidad nominativa al sujeto, asunto revelado por la profesionalización. Lo que captura a este nivel el discurso capitalista es la posibilidad de entregar un objeto de goce que viene como nombre para el sujeto. Se trata entonces de que el objeto a produzca un sujeto. Por eso lo que revela el discurso de la Universidad es una tiranía, en cuanto el sujeto queda a expensas del superyó arcaico, del mandato categórico. Al desplazar el ideal del yo, el sujeto queda expuesto a un superyó no dialectizable. El producto de este discurso es el sujeto, que se convierte, por lo tanto, en objeto de consumo.

El discurso de la histórica interroga el discurso hegemónico. La histórica demuestra que el goce del amo está en relación con el saber del esclavo. La histórica, al cuestionar las estructuras ideológicas, echa por tierra los patrones de identificación ($S1$) que advienen para el sujeto como marcas de goce. De esta manera adviene el síntoma como representante del goce de objeto. El resultado será la fabricación de un cuerpo a través del síntoma. En este cuestionamiento es posible que advenga un saber nuevo, y la histórica empuja las estructuras para producirlo. Lo que queda instrumentalizado en el discurso capitalista del discurso de la histórica es esta relación entre $S1 \rightarrow S2$, es decir, la posibilidad de que el síntoma fabrique un nuevo saber.

Por último, el discurso del analista entrega la palabra al analizante. En este discurso el sujeto es puesto en relación con su objeto de deseo para que produzca significantes que permitan su desalienación. Ahora bien, ¿Qué ocurre con el discurso del analista en la instrumentalización que realiza el discurso capitalista? Sus significantes, al no ser tomados por el analista, es decir, al no tener efecto de desecho, son transferidos a otro lugar. Y he aquí el punto en el que inicia el trabajo del programador en el discurso capitalista. El discurso de la histórica, instrumentalizado, vendrá a articular este primer nodo: matriz del programador, que será enlazada a la tecnociencia.

El paso de un discurso a otro exige una lógica rotativa, que permite girar en redondo. De manera que a nivel del inconsciente existe la posibilidad de circular por estas cuatro formas discursivas, unas veces en relación con el ideal (discurso del amo), otras en relación con el saber (discurso universitario). Por otro lado, unas veces cuestionando el papel del ideal (discurso de la histórica), otras desalienándose de los significantes del Otro, al ponerse en relación con el objeto que lo causa (discurso del analista). Este último, es el que permite el giro discursivo, es decir, la transformación en los enunciados discursivos, al instalar un lugar vacío en la estructura. No obstante, con la instrumentalización que el discurso capitalista realiza de los otros cuatro, impide la rotación del discurso; ahora ya no se gira en redondo pasando de un discurso a otro, sino que se pasa metonímicamente de un enunciado a otro, como circulando en medio de imperativos que incitan a gozar de diversas formas.

Es como si el discurso capitalista, en la instrumentalización que realiza de los otros cuatro, lograra *capturar únicamente sus enunciados para convertirlos en axiomas*, y articular así el *engranaje* de su aparato. Al lograr tal artificio, construye un aparato sin enunciación; solo enunciados (axiomas) que actúan al nivel puro del mandato superyoico. En el discurso de la universidad el enunciado será: “adelante, consume-Yo”. En el discurso del analista: “adelante, diga todo lo que se le pase por la cabeza (hable)”. En el discurso de la histérica: “adelante, goza tu síntoma”. El del discurso del amo: “adelante, continúa trabajando”.

Expuesto el funcionamiento de los cuatro discursos, y ubicadas los nodos de trabajo-producción, pondré a prueba la consistencia de esta hipótesis a la luz de lo que expone Lacan sobre el discurso capitalista.

III. El engranaje del discurso capitalista

El discurso capitalista es una estructura compuesta por cuatro elementos (al igual que los cuatro discursos) que interactúan a manera de circuito, de tal forma que todos quedan articulados. La figura para comprender su movimiento sería el “ocho acostado”, también conocido como símbolo infinito (∞). El orden en el que se presentan los elementos es la siguiente: un sujeto (\$), se dirige hacia el significante Amo (S1), que a su vez se remite al saber (S2), el cual responde con un objeto (*a*), que finalmente es dirigido al Sujeto con el cuál había iniciado el circuito (Figura No 6). Por su lógica de interconexión, este circuito podría comenzar en cualquier lugar.

A diferencia de las otras cuatro estructuras discursivas, en esta, aquello que se encuentra en el lugar de la verdad, queda ahora integrado al circuito; es decir, tiene comunicación con los demás elementos. Este discurso guarda similitud con el discurso del Amo, pero difiere de este por la forma en que articula el significante S1 y el sujeto \$. S1 ya no es el que agencia el movimiento; al contrario, es a este al que se dirige el agente (\$). Antes ocurría lo contrario (inversión en la flecha): era la verdad (\$) la que se dirigía al agente (S1). El resultado sería que, al invertir las flechas, y también los elementos, la conexión no cambia. He ahí el truco. Sin embargo, lo que sí cambia, es que el objeto que se producía (*a*) se le entregaba al Amo (S1), puesto en el lugar de agente, no al sujeto de deseo (\$), quien ahora comanda la operación abiertamente.

Esta quinta estructura es planteada por Lacan durante una conferencia en Milán en 1972, dos años después del seminario sobre los cuatro discursos (Seminario XVII: “El reverso del psicoanálisis”).¹⁵³ En esta conferencia, luego de dibujar las fórmulas de los cuatro discursos en el siguiente orden: Discurso del Amo, de la Universidad, de la histérica y del Analista, dibuja una quinta que denomina discurso capitalista. Su referencia a esta quinta estructura, obedece a la preocupación que genera, porque al parecer “hay algo que ya no gira más en redondo.”¹⁵⁴ En su planteamiento, el discurso capitalista es el sustituto del discurso del amo, condenado a estallar. El origen de esta estructura obedecería a un truco, que consiste en la inversión del significante Amo (S1) y el sujeto (\$).

Pero estos no son los únicos momentos en donde Lacan se refiere al funcionamiento del capitalismo. En Radiofonía y Televisión, texto escrito a partir de unas entrevistas realizadas a Lacan en Radio (1970), encontramos un gran número de referencias al concepto “*plus-de-gozar*”, a través del cual Lacan introduce la plusvalía de Marx en la lógica del goce. En la Tercera, conferencia pronunciada en Roma en 1974, existen algunas alusiones al síntoma social, que pueden orientar una lectura sobre la contemporaneidad.

¹⁵³ Aunque se trata de un texto inédito, existen varias versiones que pueden ser consultadas en línea.

¹⁵⁴ « [...] il y a quelque chose qui ne tourne plus rond.” Literalmente: “[...] hay algo que ya no gira redondo”, pero *tourner rond* es una expresión muy común en francés para decir “marchar bien, marchar sobre ruedas”. Por consiguiente, el sentido de la frase no es “ya no girar en redondo”, como quiere la traducción, sino “ya no anda”, “hay algo que ya no anda bien”. Adicionalmente, hay que recordar que la expresión “virar en redondo” significa en español algo casi contrario: tomar en sentido opuesto. Cf., Jacques Lacan « Du discours psychanalytique » – 12 mai 1972 – à l’ Université de Milan. Disertación pública de Jacques Lacan en la Universidad de Milán, convocada mediante la nominación “Del discurso psicoanalítico”. Traducción de Alejandra Freschi. *op. cit.*

La estructura del discurso capitalista deja abierta la discusión para tratar de interpretar lo que allí ha formalizado. Por un lado, podríamos decir que si Lacan recurrió a dicha estructura es porque las otras cuatro no explicaban lo que ocurre con el lazo social contemporáneo; por otro lado, podríamos suponer también, que la formulación de las cuatro estructuras discursivas está encaminada a desarrollar los nodos estructurales sobre los cuales va a venir a conformarse este quinto discurso. En tal sentido, se puede afirmar, que “El Reverso del psicoanálisis”¹⁵⁵ es un intento por aprehender estructuralmente el malestar de nuestra época.

En el presente capítulo reintroduciré la hipótesis según la cual el discurso capitalista es producto de un artificio que logra engranar los otros cuatro alrededor del objeto de goce, denominado por Lacan objeto *a*. En tal sentido, cada uno de los elementos obedece a su vez a un enunciado (que funciona como axioma) de cada uno de los discursos. Así, en la primera relación $\$/S_1$, encontramos el funcionamiento inconsciente como motor del proceso, en tanto se trata de un sujeto que produce significantes Amo (Discurso del Analista). En la segunda relación $S_1 \rightarrow S_2$, encontramos el saber producido por el sujeto histórico al dirigirse al Amo. Se trata de un saber producido por el síntoma (Discurso de la Histórica). La tercera relación S_2/a , introduce la función del trabajo esclavo, que debe producir un objeto para el Amo (Discurso del Amo). Finalmente la relación $a \rightarrow \mathcal{S}$ está referida a la relación entre el objeto y el sujeto, que plantea el funcionamiento de la Universidad (Discurso Universitario). Así las cosas, el funcionamiento de esta estructura, plantea dos matrices interconectadas: El discurso Analista y la histórica que podríamos denominar, a partir de los avances de Lesourd, “*El programador*”. Y el Discurso del Amo y la Universidad que, en el capitalismo contemporáneo, conocemos como “*Tecnociencia*”.

En un primer momento describiré el funcionamiento del discurso capitalista a partir de los pronunciamientos de Lacan. Luego introduciré las pistas que deja Lacan en el seminario XVII para demostrar la hipótesis del engranaje.

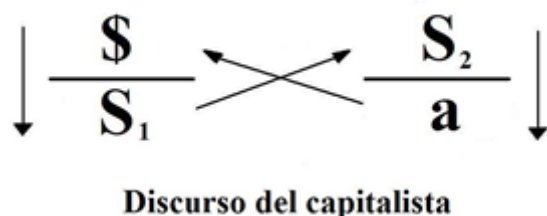


Figura No 6: Discurso del Capitalista 1

1. *Producir cachivaches*

Si el asesinato del padre de la horda funciona a título de ser el agente de la castración es decir se ubica como significante Amo, para Lacan, en esta época aquello que vehiculiza los significantes amo, aquello que opera como agente, son “baratijas, publicidad, chismes que hay que vender.”¹⁵⁶ Este primer elemento sitúa una posibilidad introducida por Freud en su análisis sobre el ideal del yo, al explicar que este viene en lugar de la identificación con el objeto, por lo que el objeto podría devenir, en otras circunstancias, patrón de identificación. Sitúa además una particularidad en relación con el Significante del Nombre-del-Padre y su papel en el discurso. Pero tanto el significante Amo, como los cachivaches, según Lacan,

¹⁵⁵ Nombre con el que se traduce el seminario número XVII realizado entre 1969 y 1970

¹⁵⁶ Lacan Jacques, El seminario 17, *op.*, cit. 134.

proviene de un mismo lugar: la histérica, de donde fueron extraídos por Freud. Es decir que si en nuestra sociedad los cachivaches están en el lugar de agente, estos debieron ser puestos por la Histérica, al igual que el significante Amo.

Si la histérica introduce los cachivaches,¹⁵⁷ es gracias ese empuje, manifiesto en la ciencia, que han surgido cosas en el mundo que no existían a nivel de la percepción. El resultado de esto es que los sentidos quedan reducidos a un conteo, “vibraciones que no tenían nada que ver ni con nuestros sentidos ni con nuestra percepción”¹⁵⁸, poblando el mundo en el que vivimos, sin darnos cuenta, de una gran cantidad de ondas, y esto por medio del juego de los axiomas.

Este juego de axiomas permite que se construya “algo de lo que antes no había nada.”¹⁵⁹ Por eso Lacan trae un nuevo término para señalar aquello que constituye la ciencia, se trata de una cierta esfera por donde circulan todas aquellas ondas que no vemos, y que denomina aletosfera. Esto que circula por la aletosfera, y que hace que todo el tiempo estemos acompañados, es materializado por el objeto voz. Es a partir de este objeto voz, que todos aquellos objetos producidos por la ciencia, están hechos para causar nuestro deseo. Lacan denomina esto latosas, evoca una especie de lata hecha viento-voz.

Si en el nivel de la técnica, las cosas funcionan gracias a la materialización del objeto voz, este discurso se manifiesta en la Universidad, a nivel de la objetivación del sujeto. Allí los estudiantes “[...] están predestinados, independientemente de lo que quieran con eso [Lacan se refiere aquí a las Unidades de Valor], en esta pequeña mecánica, a jugar el mismo rol que todo lo que ocurre con el objeto *a* en la sociedad capitalista, a saber, funcionar como plus-valías.”¹⁶⁰ Sostienen por eso el intercambio de la sociedad capitalista, algo que hoy se denomina capital intelectual, y apunta a una era del conocimiento. Lo que se les demanda producir desde este lugar a los a-estudiantes, es cultura, “promoción cultural de la sociedad.”¹⁶¹ Lo que se les demanda está en un lugar que es del Otro. Y es por eso que existe una dificultad para cuestionar el sistema desde este lugar, porque “en la medida que ustedes puedan producir algunos agradables balbuceos, ustedes alimenta al sistema.”¹⁶²

2. *El plus-de-gozar y el discurso capitalista*

Para Lacan el capitalismo se edifica a costa del goce alrededor del cual gira el sujeto. Seguramente ahí radica el éxito de su funcionamiento. A partir de allí surge la necesidad de

¹⁵⁷ En *Hysteria*, [Película] Stephen Dyer, Jonah Lisa Dyer, producción Informant Media / Beachfront Films / Forthcoming Productions, Reino Unido, 2011 (100 min), podemos observar como el Doctor aprendiz Joseph Mortimer Granville, quien utilizaba los métodos ortodoxos de su maestro en la cura de las histéricas, termina inventando el primer consolador eléctrico, cachivache que revolucionaría la sexualidad femenina. Pero en efecto no se trata de que Mortimer lo hubiese inventado, sino de que el primer método, que consistía en masajear el clítoris de las mujeres de manera repetitiva, hasta lograr un orgasmo, es reemplazado por uno más eficaz, luego de que las histéricas desmintieran la creencia de la época de que las mujeres no experimentaban ningún placer sin penetración. Son entonces las histéricas quienes terminan proporcionando el material para el invento de este revolucionario cachivache.

¹⁵⁸ Lacan Jacques, *El seminario 17, op.*, cit. 170.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 172.

¹⁶⁰ Cf. la segunda intervención de Lacan en Vincennes, el 3 de junio de 1970, que no se encuentra publicada en la traducción del seminario 17. Cf. “*Impromptu núm. 2*, Analyticon, Vincennes, 3 juin 1970”, en Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse, séminaire 1969-1970*, Éditions de l'Association lacanienne internationale, París, octubre de 2008. Hay versión en español en los Folios 4.1 [Traducción de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila].

¹⁶¹ *Ibíd.*

¹⁶² *Ibíd.*

plus-de-gozar para que la máquina trabaje. Si este término es homólogo al de plusvalía, entonces estamos diciendo que el discurso capitalista se edifica por cuenta del plus-de-gozar, por cuenta de la plusvalía. El plus-de-gozar tiene que ver con un más de goce, obtenido gracias a un menos, es decir, un más de goce por cuenta del goce extraído, perdido. Lacan dice que es con este plus-de-goce, que la máquina trabaja. Marx había dicho ya que la plusvalía se produce gracias al trabajo del cual es expoliado el trabajador, lo que a su vez permite la acumulación de capital. Tenemos entonces una máquina que funciona a costa de aquello que experimenta el esclavo como más de goce, en el menos, es decir, en la pérdida.

En cuanto este plus-de-gozar instala una falta, abre el agujero para ser colmado. Lógica en la que el menos de goce, es decir la expoliación, se aprovecha al mismo tiempo como elemento de acumulación-producción para generar objetos que acudan al agujero producto de la pérdida, como agujero a colmar. Tenemos aquí un circuito, un mecanismo: un discurso que se edifica por cuenta del goce sobre el cual gira el sujeto, y este goce es un menos que se experimenta como plus al instalar una pérdida, falta que es aprovechada por la máquina de producción, para colmar el agujero con sus objetos-mercancía. Este plus-de-gozar instala al mismo tiempo una versión del objeto perdido, que es causa de deseo.

“La plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio.”¹⁶³ El plus-de-goce es causa del deseo en tanto instala una pérdida, y esto se convierte en principio de la economía capitalista. Principio orientado por el objeto *a*, como causa de deseo; es gracias al objeto causa de deseo que opera esta economía. ¿Pero qué genera el objeto causa de deseo puesto como economía para un discurso de la acumulación? “*La producción extensiva, por consiguiente insaciable, de la falta-de-gozar.*”¹⁶⁴

Vayamos entonces hacia el siguiente movimiento. Asumamos este plus-de-goce como una pérdida producida por efecto de la relación de trabajo, es decir, un sujeto experimenta la pérdida, el plus-de-gozar, por efecto de la explotación a la que se encuentra sometido. A partir de esta extracción-plusvalía se generan los objetos-mercancía, en tanto el plus acumulado es reinvertido en medios de producción, pero también, en cuanto es la extracción de la energía de trabajo del trabajador, la que genera los objetos-mercancía.

Hasta aquí estamos trabajando a nivel del objeto como causa, es decir, del objeto como perdido, en razón de lo cual es objeto de deseo. Esto mantiene vivo el deseo por efecto de la pérdida. Pero lo que viene después, es la falta-de-gozar, es decir que estos objetos-mercancía vienen al lugar del agujero para intentar colmarlo, y es ahí, como objeto de goce, en donde se produce la falta-de-gozar, pues evidentemente el objeto no permite el goce.

“Por una parte se acumula para acrecentar los medios de esta producción a título de capital. Por otra extiende el consumo sin la cual esta producción sería vana, justamente por su ineptitud para procurar un goce con que ella pueda retardarse.”¹⁶⁵ Fijémonos en esta descripción del ciclo de producción, si se acumula es para producir, si se produce es para consumir, y es allí en donde Lacan encuentra la ineptitud de la producción, pues el discurso capitalista no puede procurar un goce con el cual pueda retardarse la producción; mejor dicho, este es un goce en donde la producción no puede parar, es decir, que el goce que propone el discurso capitalista, es un goce en el que no puede retardarse la producción.

Tenemos dos niveles de la plusvalía: como plus de goce, es decir, falta de goce, objeto perdido, que funciona a nivel de la expoliación del trabajo, y como objeto de goce, es decir producto de

¹⁶³ Lacan Jacques, Psicoanálisis, radiofonía y televisión, *op. cit.*, 54.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 54.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 54.

consumo que viene al lugar de la falta para colmarla, en razón de lo cual la producción debe acelerarse. Estos dos niveles de la plusvalía instalan un circuito que parte de un cuerpo para constituir otro cuerpo, es decir que el capitalista ocupa un cuerpo del cual extrae un plus. Podría decirse que esto fue lo que concluyó Marx a partir de aquello que vende el trabajador al capitalista, a saber, su fuerza de trabajo, es decir su cuerpo. Pero en esta venta que realiza el trabajador de su fuerza de trabajo, algo es extraído de su propio cuerpo, y a partir de allí surge la plusvalía, aquí hay plus-de-gozar. Es justo a costa de esto que construye otro cuerpo, digamos que construye un objeto-mercancía, materializa un cuerpo, a partir de la extracción que ha realizado, entendida no ya como la fuerza de trabajo implementada, sino como la pérdida producida en esta acción. Pero no desestimemos que la estructura del objeto-mercancía sería la misma del cuerpo, en tanto está hecho de viento-voz. Hay un vacío en él, a partir del cual se constituye.

El capitalista debe extraer de otro cuerpo un plus para constituir un cuerpo. Esto lleva a que la producción capitalista se vea asegurada de la revolución de la producción, elemento que Marx describe, al afirmar que esta es posible únicamente a costa de revolucionar los medios de producción. El capitalismo existe entonces gracias a la constante revolución, pero se ve abocado a esto en razón de lo que describe Lacan sobre su “ineptitud para procurar un goce con el cual ella pueda retardarse,”¹⁶⁶ es decir, esta producción capitalista no puede procurar un goce que dure, sino que, al contrario, es un goce que dura tan poco que debe revolucionar los medios de producción para responder de prisa ante un goce que no puede hacer durar.

Esto indica que el discurso capitalista se sostiene sobre la base de extraer plusvalía de un cuerpo, para reinvertirla en producción, es decir revolucionar la producción, generando a su vez objetos-mercancía, los que se entregan para ser consumidos, y así, hacer durar el deseo. Al reinvertir el plus en producción, genera más plus, y por ello más Falta-de-Gozar.

Pero este trabajador, que es para Marx el proletario, debe ser para Lacan el inconsciente, pues si ha homologado plusvalía con plus-de-goce, su trabajador es el inconsciente. Por eso Lacan dice que el inconsciente es el trabajador ideal, por cuanto introduce al pensamiento en el cuerpo, el cual no descansa. No podemos olvidar que el pensamiento inconsciente ha sido descrito por Freud como algo que no descansa nunca, por ello busca la manera de vencer la represión. Inconsciente que no descansa ni cuando duerme. Sin embargo, este trabajador se diferencia del de Marx, porque no sería aquel que sostiene el capitalismo sobre la base de la fuerza de trabajo vivo, es decir sobre la base de la energía de lo vivo, en donde aquello que produce para consumir es deducido de su pura vida, pues para Lacan su trabajador es aquel que produce a partir del goce. Se trata de algo que se descifra y que es el goce mismo, es el plus-de-goce entonces lo que sostiene el discurso capitalista, por lo que podría decirse que este es un trabajador empujado por la pulsión.

El Capitalismo se funda sobre la ciencia y el trabajo. Si la ciencia guarda relación con la histórica es en cuanto existiría una relación entre “los correlatos de una subversión sexual de escala social, con los momentos incipientes en la historia de la ciencia.”¹⁶⁷ La histórica pone al amo a producir un saber; es con esto con lo que el discurso del histórico cuestiona al amo: “¡veamos si eres hombre!”¹⁶⁸ Esto no se puede perder de vista, por cuanto aquello que aparece en el lugar de agente el discurso capitalista es el sujeto dividido. ¿Se trataría del sujeto que produce el discurso de la Universidad o del sujeto dividido del discurso de la histórica?

¹⁶⁶ Ibid., 54.

¹⁶⁷ Ibid., 57.

¹⁶⁸ Ibid., 60.

Resumamos la estructura del discurso capitalista recién planteada. Un circuito integrado así: del objeto plus-de-gozar a la falta-de-gozar; del objeto producido a partir del trabajo, al objeto producido para ser consumido. El plus-de-gozar instala la posibilidad de gozar a partir de un menos, o sea a partir de una pérdida, y por eso se convierte a su vez en causa de deseo. Pero lo que constituye el circuito del discurso capitalista es que añade dos procesos más: la producción del objeto-mercancía, es decir, la acumulación del plus-de-gozar para producir el objeto, y el consumo de los objetos producidos, lo que produce la Falta-de-Gozar.

3. El síntoma en el discurso capitalista

La Tercera¹⁶⁹ de Lacan no está referida a un elemento universal, es decir, no es un elemento simbólico, sino que es un elemento del orden de lo Real. Esta función ha sido descrita por Freud a través del síntoma, que aparece para el neurótico en el lugar de la huida de la realidad constituyéndose en una instancia sobre la que se sostiene su goce, pues justamente el más allá del principio del placer demuestra que el síntoma subsiste aún después de la interpretación. De alguna manera el síntoma nombra el evento traumático. Pero al mismo tiempo, el síntoma se estructura sobre la instancia que nombra. Podemos anudar entonces la instancia que nombra, y el síntoma. La histeria fue conocida por mucho tiempo como la enfermedad de la perfecta simuladora. Para la medicina, las histéricas estaban fingiendo un síntoma; pero el síntoma es el sostén que nombra el evento traumático. Por eso el síntoma es un título, es una representación en carne, en relación con lo Real del cuerpo. Lacan dice que para percibir lo imaginario del mundo hay que ir al cuerpo, es decir al síntoma.

Lo real del síntoma es designado por Lacan como algo que “se pone en cruz para evitar que las cosas marchen... de manera satisfactoria para el amo, lo que no quiere decir que el esclavo sufra de manera alguna.”¹⁷⁰ Para Lacan el sentido del síntoma depende del éxito del psicoanálisis, pues es el psicoanálisis quien le da valor de Real al síntoma, es decir, quien le da el valor de un decir, de un título. Sin embargo ¿qué se le pide al psicoanálisis? Que nos libere del síntoma. Esta es una paradoja, pues Lacan dice que, si triunfa, podría esperarse algo así como el retorno de una verdadera religión que se extinguirá por ser solo un síntoma. Es decir, aquí Lacan le da estatuto de síntoma al psicoanálisis. Esta es la paradoja: para que el sentido del síntoma se escuche es necesario que el psicoanálisis no triunfe, pues, por un lado, al liberarnos del síntoma desaparecería el sentido del síntoma y también el psicoanálisis. Por lo tanto “la insistencia de lo real depende del fracaso del psicoanálisis”¹⁷¹ ¿Qué quiere decir que el psicoanálisis sea un síntoma? ¿De qué es síntoma el psicoanálisis? ¿Será acaso síntoma de la época? Entendemos que pueda ser un síntoma en cuanto es un decir sobre lo Real, pero si fuera un síntoma de la época ¿no estaría condenado a desaparecer con ella? Para Lacan solo hay un síntoma social: “cada individuo es realmente un proletario, es decir, que no tiene ningún discurso con el cual establecer un vínculo social, dicho en otros términos parecer.”¹⁷² Lo que implica que no hay como hacerse a esta instancia que nombra en lo singular, a partir de un S1.

Estamos situados en un discurso en donde todos somos proletarios, por lo que no es posible hacer lazo social, y tampoco es posible parecer, por esto Lacan se ha detenido a explicar que

¹⁶⁹ Lacan Jacques, “La Tercera”, en Escuela Freudiana de París, Actas de la Escuela Freudiana de París, Barcelona, Ediciones Petrei (1980).

¹⁷⁰ *Ibid.*, 167

¹⁷¹ *Ibid.*, 169.

¹⁷² *Ibid.*, 169.

cada discurso se sostiene en el parecer, aquello en lo que el sujeto puede venir a ubicarse. El discurso capitalista sería un discurso que no permite hacer lazo, si acaso es posible sostener que un discurso no cumpla su función elemental: enlazar; pero al mismo tiempo es un discurso que excluye esta Tercera de lo Real, es decir aquello que es el título, digamos, del sujeto.

Si retomamos el trabajador descrito por Lacan en Radiofonía, en donde se trata no de aquel que pone su energía para elaborar productos, sino aquel que pone su plus-de-gozar a producir objetos-mercancía, y es un trabajador que no descansa, pues es el inconsciente el que se encuentra en funcionamiento; éste, al no poder ubicar su singularidad por medio de un fantasma con el cual tramitar lo Real de la pérdida, deviene homogéneo, en tanto lo Real de su pérdida es situado a través del consumo. Si no puede parecer, es en tanto el título, la Tercera de lo Real que debería venir como síntoma, ha venido en vez como objeto-mercancía homogéneo. Si bien había una instancia igual para todos que permitía introducir el título, el síntoma, que Freud encuentra a partir del trabajo con las histéricas, en donde remitían a una fantasía de seducción del padre; era singular, mientras ahora podría decirse que la función se invierte, pues habría un síntoma social, y por lo tanto un intento singular de generar una instancia nominativa, reasegurando por esta vía la particularidad.

4. El quinto discurso como engranaje de los otros cuatro

En las dos últimas clases del seminario 17,¹⁷³ Lacan afirma destacar lo esencial sobre los discursos. Estas clases son posteriores a la segunda visita en Vincennes, en donde tuvo una fuerte discusión con los estudiantes, quienes se encontraban muy exaltados. La transformación que está ocurriendo en el discurso es ubicada por Lacan en la Universidad. Mutación que daría origen a la estructura del discurso capitalista contemporáneo.

Lacan dice que tal vez algo de lo que articula “la relación del discurso del analista con el discurso del amo mostrará la vía que permitiera... justificarse y entenderse.”¹⁷⁴ La tesis que de allí se extrae no va más allá de esa articulación que muestra Lacan entre el discurso del amo y el discurso del analista. La articulación entre estos dos discursos constituye el “Discurso Capitalista”. Implica una matriz en la que se encontraría, por un lado, el discurso del amo y el discurso universitario; y por otro, el discurso de la histérica y el del analista. Articulación entre la *Tecnociencia* y el *Programador*.

Los discursos de Lacan, están fundados en lo que Freud denomina las tres profesiones imposibles, “gobernar, educar y analizar”¹⁷⁵, y más adelante añade “hacer desear.” Estas son las cuatro matrices necesarias para que se funde lo que conocemos como el discurso Capitalista. Las cuatro estructuras de Lacan muestran que cada discurso corresponde a una matriz de producción significante; de hecho, dos lugares así lo evidencian: trabajo y producción. El discurso capitalista, organizado a partir de la relación trabajo-producción, y cuya particularidad es la expoliación del valor, habría logrado articular las relaciones trabajo-producción de cada discurso a manera de axiomas, por lo que cada uno le vendría al dedal. Esto, en cuanto se alimentaría de cada modalidad discursiva para desglosar de allí lo que le interesa como puro valor. Así las cosas, del psicoanálisis habría desglosado la capacidad de

¹⁷³ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*, estas clases están tituladas respectivamente como: La impotencia de la verdad, y el poder de los imposibles, y corresponden a las charlas del 10 y 17 de junio de 1970.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 177.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 179.

producir valor a partir del trabajo inconsciente de producción significativa, punto en el que devela al verdadero trabajador del capitalismo: no el proletario, sino el inconsciente.

Lacan pregunta ¿Cómo el discurso del amo puede haber mantenido su dominación? Y afirma que nunca desde que existe la humanidad se ha concedido tanto honor al trabajo, al punto de que se excluye la posibilidad de que no se trabaje. Para Lacan este es un hecho del discurso del Amo que además ha tenido que sobrepasar ciertos límites, mutación que le da su estilo capitalista. Como vemos, este primer discurso, aun y con las transformaciones históricas que han tenido lugar, se mantiene como potencia, en tanto instala un trabajador ligado a la lógica discursiva del inconsciente. Es allí en donde la matriz capitalista instala esa diada que articula muy bien: el inconsciente trabajando, y el plus-de-gozar.

Cuando Lacan habla de la dominación del Amo y su estilo capitalista, se encuentra en una de las últimas clases del seminario XVII, y es posible ya tenga en mente aquí la estructura del discurso capitalista, pues no se está refiriendo al discurso de la universidad; es más, se pregunta por qué esta sociedad capitalista “puede permitirse el lujo de un relajamiento del discurso universitario.”¹⁷⁶ Si Lacan ha situado los acontecimientos en la universidad, es porque algo está cambiando en ese discurso. Lacan lo habría observado en los acontecimientos de Mayo del 68, en donde afirma que los estudiantes estaban pidiendo un nuevo Amo, y por eso “van a tenerlo”. Mayo le había permitido ubicar las particularidades de este Amo sobre el que en apariencia se gobierna; pero que por lo mismo sería un Amo más astuto.

En una matriz que dibuja durante la penúltima clase del seminario XVII, Lacan ubica las tres profesiones descritas por Freud como imposibles: gobernar, educar, analizar. A la izquierda ubica el discurso de la universidad, debajo de este el del analista, a la derecha ubica el discurso del amo, pero debajo de este quedan señalados a penas los lugares, a saber, agente sobre verdad, y trabajo sobre producción. Salta a la vista un elemento importante, y es que no ha escrito el discurso de la histérica. Dice que “esto es como un aparato (...) que podría servir como palanca, como pinza, que puede atornillarse, construirse de tal o cual manera;”¹⁷⁷ y he aquí entonces el aparato que he señalado, como aquel que funcionaría a nivel del discurso capitalista. En ese esquema se puede observar muy bien que se trata de un aparato, que se atornilla, se construye, soldando los cuatro discursos, a saber, el discurso de la universidad, el discurso del analista y el discurso del Amo. Allí dice que el agente “no es en absoluto a la fuerza el que hace, sino aquel a quien se hace actuar.”¹⁷⁸ Por eso afirma que no está del todo claro que el amo funcione y que lo que articula el Amo es la verdad de la relación con ese real en tanto imposible, a saber, que es imposible gobernar.

Pero la pregunta de Lacan es sobre aquello que hace actuar al agente y cómo puede producirse el circuito alrededor del cual gira la revolución; es lo que lo pone en juego, puesto que no ha estado ahí desde siempre. Se trata de la verdad, encargada de hacer surgir al significativo. Frente a este imposible del discurso del Amo, es que Lacan viene a articular el discurso del analista como aquello que puede entrever y articular la verdad del discurso del amo. Dice que la imposibilidad es lo que hace obstáculo para cernir lo real desnudo; y que sería lo único que permitiría introducir una mutación. Por eso valdría preguntarse si llevar al límite la imposibilidad es lo que permite que aparezca el Amo moderno del discurso capitalista.

En el discurso del Amo en el piso de arriba, está señalada la imposibilidad en la flecha que se dirige de S1 a S2, pero según Lacan esta se encontraría también en piso de abajo; allí no hay flecha, pues no hay comunicación, existe barrera, que según Lacan obtura el trabajo, es decir,

¹⁷⁶ Ibid., 181.

¹⁷⁷ Ibid., 182.

¹⁷⁸ Ibid., 182.

aquello a lo que el trabajo se dedica, a saber, la producción. Lo que explica es que, sean cuales sean los significantes que se ubiquen en el lugar de agente, la producción no tiene relación alguna con la verdad. “Se haga lo que se haga, se diga lo que se diga, como tratar de unir esa producción con necesidades que son necesidades que se crean, no hay nada que hacer.”¹⁷⁹ Por eso afirma que cualquier imposibilidad, si nos deja en vilo en cuanto a la verdad, es porque algo la protege: la impotencia. Así las cosas, la impotencia protege a la imposibilidad, mientras que esta es sostenida por la verdad.

La impotencia está en la relación entre producto, y agente. Lo que ocurre entonces a nivel del producto, es que este no logra resolver el problema de la relación con la verdad, es decir, esto que aparece en el producto, y que ha sido motivado en apariencia por el agente, no responde a aquello que se esconde debajo de él (su verdad), que es lo que en realidad comanda el discurso. En este sentido, la producción viene a obturar la verdad.

La impotencia para Lacan está señalada por la pérdida que se produce al instalarse aquel que está en el lugar del agente; por ejemplo, en el discurso de Amo es señalada por el plus-de-goce, o en el de la histérica por la producción de saber, que recubre la imposibilidad de que la histérica se motive como producción de saber, pues lo que está en el lugar de la verdad es que ella sólo es deseada como objeto *a*. En el discurso del analista aquello que se ubica en el lugar de la producción es el significante amo, por eso allí puede surgir otro significante amo.

Para Lacan el discurso del Amo ha cambiado desde el momento en el que el plus de goce se contabiliza; allí empieza la acumulación de capital. Podría decirse que el plus de goce ya existía, pero no su contabilización, esto es propio del capitalismo. Es aquí en donde “la impotencia de esta conjunción queda de repente liquidada,”¹⁸⁰ puesto que la plusvalía se añade al capital. Es decir, queda liquidada la impotencia de conjugar el producto con la verdad, por ejemplo el plus de goce con el deseo del amo. Momento en el que la plusvalía se añade al capital. Lo sorprendente es que a partir de ese momento “el significante amo parece más inatacable aún”; por eso Lacan se pregunta “¿Dónde está? ¿Cómo situarlo, si no es, por su puesto en sus efectos mortíferos? ¿Denunciar el imperialismo? ¿Pero cómo detener este pequeño mecanismo?”¹⁸¹

Cada discurso tiene una impotencia: en el discurso histérico está señalada por la impotencia de saber para animarse del deseo, es decir, el saber que produce el amo no puede animar su deseo; en el discurso de la universidad, se trata de que el sujeto que se produce tiene que suponer un autor al saber, lo que hace que quede él excluido. En el discurso del amo el plus-de-gozar, el objeto producido, sólo satisface al sujeto al sostener la realidad de la fantasía. Pero si Lacan ha dicho que la configuración del capitalismo tiene que ver con que la impotencia queda liquidada para contabilizar el plus de goce, podría pensarse entonces que esto es lo que permite la articulación de un circuito que integra todos los elementos, es decir, es liquidando la impotencia que es posible ensamblar el aparato, digamos engranar todas sus partes y ponerlo a girar.

Es justo porque el discurso capitalista aparece articulando los elementos, sobrepasando la impotencia, que Lacan en la última clase del seminario XVII rescribe la estructura de los discursos con la siguiente particularidad: no sitúa la barrera entre producción y verdad, y segundo, si bien los elementos se encuentran interconectados, no se conoce de qué manera, ya que no hay puntas en las flechas. En lo que hace énfasis a partir del mencionado esquema,

¹⁷⁹ Ibid., 188.

¹⁸⁰ Ibid., 192.

¹⁸¹ Ibid., 192.

es en la producción; dice que en el discurso universitario, se espera de cada uno cierta producción, obteniendo como efecto la sustitución de una producción por otra.

Detengámonos por un momento en dos elementos que saltan a la vista. El primero es que al no escribirse la barrera entre la producción y la verdad, el sujeto producido por la universidad podría ahora relacionarse con el S1 que se encuentra del lado de la verdad. Desde luego esto solo se podría como artificio, es decir, no se puede realizar en el discurso mismo de la universidad sino introduciendo otro en donde esto mismo constituya su producción, y es aquí en donde aparece el segundo punto, que señala Lacan como la sustitución de una producción por otra, es decir, allí en donde aparece un sujeto como producto sin relación con la verdad: se sustituye esta producción por otra en donde es posible la relación entre estos dos elementos.

El discurso que aparece a partir de este artificio daría cuenta además de la potencia unaria que emerge con el discurso capitalista. De hecho, Lacan se pregunta por qué razón cuando se es citado a hablar en la radio, habría que bajarle el tono al discurso. Este es el juego de la cultura, al tratar de implicarlos en el sistema; potencia introducida por la lógica binaria en tanto posee una potencia que implica todo enunciado en el sistema.

5. *¿Un discurso sin vergüenza?*

El seminario XVII culmina con el asunto de la vergüenza. Pareciera ser este el punto sobre el que Lacan conmina a regresar a partir del psicoanálisis, y que sería justo lo que queda elidido en el discurso capitalista. La vergüenza es puesta aquí en relación con la muerte. Por eso dice Lacan que morir de vergüenza es para el honesto lo imposible. La vergüenza constituye el afecto de la muerte, siendo esta, el único que la merece. Pero si el llamado a la vergüenza se hace desde el psicoanálisis es justamente porque pone al sujeto en relación con la repetición. En la reforma que se estaba gestando en la universidad, en donde todos quedan reducidos a unidades de valor¹⁸², Lacan observaba una serie de estrategias por tener el báculo de la cultura, “medallas, como en los concursos de ganado.”¹⁸³ Se trata de una competencia impuesta por el discurso de la Universidad, que sitúa una especie de perversión en donde no se muere de vergüenza. Lacan sitúa la dificultad que plantea esta estructura en el sentido de que se puede quedar uno atrapado en el camino de la verdad, teniendo en cuenta que allí el S1 es el secreto del saber.

Para Lacan es de la vergüenza que brota el significante amo, el cual aparece como producto en el discurso del analista. Por eso afirma que “sería bueno acercarse a él si se quiere tener que ver con la subversión, aunque solo sea el relevo del discurso del amo.”¹⁸⁴ En cierta manera lo que aquí se vislumbra es la relación que ha mantenido Lacan entre el discurso del Amo y su reverso, el discurso del Analista, pero al mismo tiempo, podría uno interpretar que si la vergüenza brota del significante amo, esta vergüenza solo puede funcionar de esa manera en el discurso del analista; por eso ha homologado también amo y rasgo unario.

El punto esencial del sistema para Lacan es la producción de la vergüenza, sin embargo “lo que se produce es algo cultural”¹⁸⁵, por ejemplo, en la Universidad lo que se produce es una tesis, y

¹⁸² Las reformas de Mayo en la universidad permitieron instalar un sistema similar a lo que conocemos como créditos, denominados allí unidades de valor, y que ofrecía a los estudiantes la posibilidad de actuar como consumidores, pero lo que en realidad estaba ocurriendo era que ellos quedaban reducidos a ser puro valor, y es lo que Lacan denuncia.

¹⁸³ Lacan Jacques, El seminario 17, *op.*, cit. 198.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 204.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 206

eso tiene relación con el significante amo, no porque sea entregado a cada uno, sino porque tiene relación con un nombre de autor. Lacan indica que eso etiqueta para siempre, y es lo que constituye el peso de su nombre. Pero esto al mismo tiempo permite “decir lo que quieran, si ya han accedido al nombre”¹⁸⁶. Esta alienación con el nombre recuerda el elemento central sobre el cual gira el análisis del discurso en las articulaciones con Freud, y que se ha expuesto a partir de Signorelli; de lo que se trata con este nombre, es de la imposibilidad misma de inscribir el nombre propio, pues este queda siempre anulado, y es necesario que así sea, pues el nombre como metáfora vendría a situar un significante con el cual el sujeto se identifica, desplazando así el *herr*, la muerte, es decir, aquello mortífero con lo cual el sujeto ha identificado su deseo, a saber el falo de la madre, el cual no existe; pero si el sujeto por el contrario se identifica con el nombre mismo que aparece, luego de por ejemplo producir una tesis, es decir, justo al eliminar la impotencia de relacionar al sujeto con el significante uno, entonces podríamos decir que aparece una correspondencia unaria entre él y su nombre, lo que tiene como consecuencia la locura.

Esta unarización es lo que deviene con el discurso capitalista, al articular de manera axiomática los enunciados de cada discurso en una máquina sin enunciación. Para esto ha tenido que remplazar la función del significante del Nombre-del-Padre. Retomaré lo expuesto hasta aquí para volver sobre el funcionamiento del engranaje:

La particularidad del discurso capitalista en relación con aquello que sostiene el discurso: el significante del Nombre-del-Padre, que Freud ha descrito como aquel que viene en lugar de la identificación con el objeto, tiene que ver con la posibilidad de que en ciertas circunstancias el objeto advenga como elemento de identificación. En una lógica del mercado hablaríamos del lugar que ocupan los cachivaches como elementos de identificación, los que a través de la marca vienen a metaforizar el nombre del sujeto, de forma que su Yo queda en coalescencia con el objeto, algo claramente visible en todos los productos Apple.

Ha sido la histórica la encargada de introducir estos elementos, así como también el ideal. Lo que quiere decir que aquellos elementos que se mercantilizan, han debido surgir antes del sujeto mismo, extraídos en calidad de S1, que se ponen luego en relación con un saber (S2) para producir el objeto. Los estudiantes cumplen el papel de producir esos elementos que se encargan de sostener el sistema. Ese es el punto en el que la Universidad viene a jugar un papel determinante en la promoción de la cultura.

Es a nivel de la captura del plus-de-gozar que funciona el discurso capitalista. Gracias a esto funciona la máquina. El plus-de-gozar, al instalar una falta, abre el agujero para ser colmado. Es decir que el esclavo paga con su saber el goce de producir un objeto del cual se desprende. Es allí en donde vienen los objetos para intentar colmar el agujero $a \rightarrow \$$. Punto en donde funciona el mercado en dos niveles: a nivel del consumo, intentando taponar la falta; y a nivel de la identificación, con la marca del objeto. El resultado es la falta-de-gozar, pues el deseo es deseo siempre de otra cosa, por lo que el objeto-mercancía no logra colmar la falta, lo que aumenta la falta-de-gozar.

Con la introducción de la plusvalía en el goce, Lacan demuestra que el trabajador es el inconsciente, pues no para de generar pensamientos ni cuando duerme. Esto se traduce en dispositivos para hacer hablar al sujeto y para que produzca S1. Se trata de un trabajador empujado por la pulsión. Esto quiere decir que todos somos proletarios. Así las cosas, no existiría la posibilidad de hacer lazo, pues no existe el elemento que nombre su particularidad, función del Significante del Nombre-del-Padre. Es decir que en el discurso capitalista no existe la posibilidad de hacer semblante, pues la enunciación ha sido elidida. Esta es una paradoja del

¹⁸⁶ Ibid., 207.

discurso capitalista: se supone que la función de un discurso es enlazar, y este, por el contrario, no permite hacer lazo.

Esto marca una seria diferencia con la función del fantasma, en donde el sujeto construye una escena particular de goce con el objeto debido a la imposibilidad de acceder a este, lo que permite tramitar lo Real de la pérdida. Ahora el fantasma, como escenario de relación entre el sujeto y el objeto, se homogeniza. Algo claramente visible en el papel de la propaganda y la publicidad. Es aquí en donde intenta el sujeto producir una particularidad nominativa, por vía de significantes (S1) que signifiquen su particularidad. Esto constituye lo que Freud denominó: “fascismo de las pequeñas diferencias”.

El asunto de la marca nos sitúa en el campo de la forclusión del significante del Nombre-del-Padre. Esta es una particularidad del discurso capitalista. El resultado es que produce un discurso en donde el lazo social ingresa en una lógica de la perversión, marcada por la explotación y signada en el dinero como significante del despojo; gracias a la contabilización del plus-de-gozar. En vez de este significante primordial, el sujeto queda expuesto a la identificación con la falta de la madre, lugar al que vienen los objetos-mercancía como intento de significarla. Pero por otro lado, al ser el objeto extraído de sí mismo, y advenir como patrón de identificación, el sujeto queda envuelto en una lógica unaria de autorreferenciación, que lo instala en una especie de discurso psicótico. Estructura que podemos observar en la articulación significativa del discurso contemporáneo, y que describe Lacan al referirse al discurso de Schreber.

En “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”¹⁸⁷, escrito en el mismo año del seminario sobre “Las psicosis”, Lacan retoma el caso de Schreber para extraer de allí cierta verdad del sujeto en relación con el discurso. Sitúa dos principios a partir del discurso del psicótico: por un lado alteraciones en el código, conformando un nuevo código plagado de neologismos; de manera que el significante mismo, y no lo que significa se convierte en el objeto de la comunicación; y por otro lado, “mensajes interrumpidos, en los que se sostiene una relación entre el sujeto y su interlocutor divino (...) [en donde] la parte propiamente léxica de la frase, dicho de otro modo la que comprende las palabras que el código define por su empleo... queda elidida”¹⁸⁸. Este discurso psicótico puede observarse en la estructura de la propaganda y la publicidad. Discurso delirante plagado de neologismos, que se convierten luego en marcas de identificación para el sujeto. Es decir, la propaganda altera el código a su arbitrio; y estrategias publicitarias llenas de mensajes interrumpidos en donde la parte léxica de la frase queda elidida, pero en donde cada uno debe venir a llenar el vacío.

Tenemos entonces que la máquina capitalista sería resultado de la relación entre el discurso del Amo y el del Analista. Discursos que, comparados punto por punto, develan el funcionamiento del discurso capitalista. El agente en el Discurso del Amo es lo que se produce en el discurso del Analista. El sujeto de deseo oculto en el discurso del Amo es aquel que se encuentra en el lugar del trabajo en el discurso del Analista. Esto implica develar que el discurso del analista pone a trabajar al sujeto de deseo para producir el Amo, es decir que detrás del Amo hay un sujeto de deseo. Pasemos al otro nodo. En el discurso del Amo, el saber-hacer del esclavo se encuentra trabajando. ¿Para qué? Para producir un objeto *a* que entregará al Amo. Por su parte en el discurso del Analista, el saber está en el lugar de la verdad, pues el saber es medio de goce, y por eso se dirige al objeto *a* que allí es el agente. Es decir: el discurso del Analista devela que el objeto *a* es causa de deseo; por eso el resultado de la producción del esclavo es mantener vivo el deseo. Devela también que el saber es el medio

¹⁸⁷ Lacan Jacques, De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis, en Escritos 2, (México: Siglo XXI editores, 2005)

¹⁸⁸ *Ibid.*, 521-522

de goce, verdad que se esconde tras el objeto que lo causa. ¿Qué ha develado esta relación entre discurso del Amo y discurso del Analista? El discurso del analista devela el estatuto del objeto como causa, por un lado, y la producción de significantes por parte del sujeto, por otro. Falta el discurso de la histérica para que el significante producido sea llevado al límite para producir un saber. El discurso del Amo devela el estatuto del plus-de-gozar del trabajador, por un lado, y la función del significante como patrón de identificación. Falta el discurso universitario para que el objeto que se produce venga en lugar de la identificación.

El discurso capitalista sería producto de eliminar la impotencia de cada discurso. La impotencia queda liquidada en el momento en el que es posible la contabilización de capital ¿Cómo? Engranando la producción de un discurso con otra. Es decir: lo que es producción en un discurso, se convierte en trabajo en otro, para generar producción que será tomada luego en la misma lógica. La manera como se articulan de manera axiomática los enunciados que se producen en cada discurso, se logra gracias a la potencia unaria de los medios de comunicación. Ahora bien, ¿será posible demostrar históricamente la emergencia de estos enunciados que se convierten en axiomas del discurso capitalista?

Consideraciones finales sobre la comprensión estructural del discurso capitalista

Se ha realizado un tránsito en donde aparece en primer lugar una máquina del lenguaje, que se ha retomado en su articulación fundamental a partir del juego del Fort-Da de Freud. Se trata de la pura estructura del lenguaje, articulación de presencia-ausencia. Su organización, la manera como esta cadena de presencia-ausencia se articula, así como el significante que la sostiene es lo que se ha denominado discurso. Esta manera particular de organización de los significantes, da lugar a que aparezca el discurso en plural. Los discursos, tal cual Lacan los ha escrito, son formas específicas de organización del goce. Los discursos constituyen pues, particularidades de una máquina del lenguaje. Pero aun en plural, los discursos guardan una misma ley, que es la del lenguaje. Entonces su estructura es la misma, a saber, que un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante.

¿Por qué no decir entonces que disponemos de una máquina que funciona aún sin sujeto, es decir, que la serie presencia-ausencia es algo que en su movimiento no requiere de un sujeto que la ponga o no a marchar? En el principio había una sola cosa: en el principio era el verbo. Desde todo punto de vista el sujeto es un efecto, ¿de qué? del verbo. El sujeto es efecto del lenguaje. Desde todo punto de vista tenemos un sujeto que ha sido producto de la máquina, ha sido producido en cuanto ha sido dicho; pero si bien el sujeto es producto de la máquina, su deseo está por completo sometido a las leyes del lenguaje, o más bien, la máquina, al marcar la carne en su serie presencia-ausencia, produce el deseo. El deseo es deseo del Otro, en cuanto la marca es marca del Otro; la máquina ha marcado, y allí en donde ha marcado se supone un goce, se supone una satisfacción primera por efecto de esta marca; en adelante, el sujeto estará en busca de aquella satisfacción primera de la cual únicamente hay huella.

Si el deseo se produce a partir de allí, es justo porque aquello que ha dejado la marca ya no está. Si el deseo se produce es en cuanto falta, es decir, que la falta es la condición del deseo; esto se experimenta por el sujeto como pérdida, y esta pérdida a su vez genera un residuo, es decir, que aquello perdido se objetiva como a . Hubo pues un objeto del cual gozaba, pero que al haberse perdido únicamente deja una marca, un rastro, una huella de satisfacción. La búsqueda de este objeto constituye el deseo, pero el deseo a su vez se engancha a la máquina del lenguaje en cuanto su lógica presencia-ausencia le permite reproducir el efecto de pérdida.

El deseo es producto del lenguaje, pero no basta con que lo sea, sino que además su lógica es la lógica del lenguaje, mantenerlo vivo es producir y reproducir la falta. La constitución de la máquina del lenguaje está encaminada justamente a la reproducción de la falta. Un significante se encuentra justamente como representante de la cosa, ausente en cuanto nombrada.

Pero en este enganche del sujeto en el discurso, el deseo, al entrar en una lógica que es la del discurso, requiere a su vez de unas leyes para articularse, leyes que son básicamente la metáfora y la metonimia; la metáfora es una operación que le permitirá nombrarse a partir de un significante tercero, para nombrar su deseo. Si redujéramos esta lógica a un campo muy elemental de explicación diríamos que un sujeto tiene dos preguntas insoslayables en la articulación en el mundo del lenguaje “¿Qué soy?” Y la otra, producto de la misma “¿Qué me quieres?” La primera se encuentra referida a su nombre y la segunda a su lugar en el deseo del Otro. La respuesta que históricamente ha recibido ha venido de parte de un significante denominado Nombre-del-Padre, respuesta que al mismo tiempo lo introduce en una lógica ambivalente pues le dice al sujeto “Como el padre debes ser, como el padre no te está permitido ser”. Resolución que al mismo tiempo lo organiza en una lógica que es la de la procrastinación, pues “algún día cuando seas mayor, podrás tener lo que tu padre tiene, y hacer lo que él hace”. Históricamente, y así lo ha demostrado Freud, desde el inicio de la civilización, este ha sido el significante primordial para explicar la fundación del sujeto y su lugar en el deseo: el padre muerto, pues solo así podrá advenir como elemento simbólico, y significar el deseo del sujeto.

Pero si volvemos a lo más estructural, de lo cual hemos partido, a saber, que el núcleo sobre el cual se asienta la civilización no es el Edipo sino la castración, tenemos que la única manera de responder a los dos interrogantes básicos del sujeto no puede ser la que ofrece el Nombre-del-Padre; desde luego, será la vía certísima, en cuanto responde al engendramiento, pero esta vía presupone una primacía de la vía familiar para generar dicha respuesta, por lo que, podría pensarse, es otra manera de dar respuesta a la pregunta ¿Qué soy? ¿Qué me quieres?

Comprender la manera particular como se ha dado solución a estas preguntas en los distintos momentos del capitalismo, será la tarea de la segunda parte. Esto a partir de dos elementos básicos: la anatomía de la tercera persona y su papel en la nominación. Y el principio del plus-de-gozar, como fundamento del capitalismo.

SEGUNDA PARTE: COMPRENSIÓN HISTÓRICA DEL DISCURSO CAPITALISTA

Si los cuatro discursos responden a un momento histórico determinado, y el discurso capitalista se organiza a partir del engranaje de sus enunciados, entonces es necesario tratar de delimitar los aspectos históricos más relevantes de cada periodo. La segunda parte de esta investigación, pretende “realizar un análisis histórico que permita comprender el funcionamiento de los cuatro discursos de Lacan y su engranaje a lo largo de las diferentes etapas del capitalismo.” Con esta intención se incursionará en algunos momentos que den cuenta de las rupturas en el paso de un discurso a otro, para dilucidar los elementos que hacen posible la mutación discursiva.

Por su puesto la matriz introducida por Lacan para referirse al discurso capitalista actual, no explicaría las relaciones de las sociedades capitalistas desde su nacimiento. Justamente esta quinta estructura aparece para situar la particularidad del capitalismo contemporáneo, lo que no quiere decir que su principio básico, a saber, la plusvalía, no continúe operando. Por esta razón, para iniciar el recorrido histórico, es necesario partir de aquello que se encuentra en el fundamento del capitalismo, lo que Marx llamó: plusvalía. Si Lacan da un paso más, al homologar plusvalía con plus-de-gozar, es menester incursionar en el concepto desde Marx para encontrar el punto estructural desde el cual Lacan establece dicha homología.

A lo largo de este recorrido, se ubicarán tres figuras básicas de la tercera persona, que a través de un marco histórico nos permitirán ver los cambios sociales que van suscitando, y las transformaciones en la economía psíquica. Luego de visitar a Marx, será necesario ir atrás para entender el momento en el que el Amo roba el saber al esclavo y las implicaciones sociales e individuales a que conlleva; posteriormente, se intentará dar cuenta del momento en el que las figuras de poder que en principio sostuvieron la modernidad hicieron crisis mientras la ciencia se fortalecía. En este contexto surge el psicoanálisis, por lo que será necesario volver a su historia para dimensionar el papel que juega en la configuración de la sociedad del siglo XX. Por último, la cibernética nos permitirá comprender los aspectos estructurales que están en juego en la sociedad actual, así como aquello que permite al instalar una lógica de las letosas, ondas que traspasan nuestro cuerpo y nuestra vida sin darnos cuenta, en una sociedad que se configura desde el ideal de la transparencia.

El recorrido histórico se ha realizado desde el enfoque de la historia de periodos largos. Por un lado se toma el trabajo de Ariès y Duby sobre “Historia de la vida privada”, con la intención de ubicar el momento en que el Amo roba el saber al esclavo; pues se trata de algo que pasa de la esfera privada a la pública; resultado del paulatino fortalecimiento del Estado y su intromisión en la vida privada. Aquí descansan los interrogantes que conducen la obra de estos autores: “¿No percibe acaso cómo se debilitan, entre el domicilio y el lugar de trabajo, los espacios intermedios de la sociabilidad privada? ¿No se está asistiendo al desvanecimiento rápido y devastador de la distinción entre lo masculino y lo femenino, que la historia nos ha mostrado anclada sobre la distinción entre el fuera y el dentro, entre lo público y lo privado?”¹⁸⁹ Por otro lado, el intento de historizar las mentalidades aportará en la comprensión histórica de la ruptura entre las sociedades cortesanas y la civilidad moderna; aquí, el trabajo de Elías será fundamental. Finalmente, el análisis del tercer momento histórico se realizará a la luz de los aportes de Roudinesco sobre la historia del psicoanálisis; así como de las investigaciones de Breton, sobre la utopía de la comunicación.

¹⁸⁹ Ariès Philippe, Duby Georges, Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil, Vol. 1, (Madrid: Santillana Ediciones, 2001), 14.

I. La plusvalía y el fetichismo en el discurso capitalista

Lo que nos ha conducido en todo esto ha sido una pregunta inicial, punto de partida aquí, y sobre el cual hemos ido regresando, jamás progresando; tiene que ver con un discurso en especial, llamado capitalista, que hace del plus-de-gozar su principio. Digamos que se ha valido de unas leyes muy elementales para operar desde esta lógica. Todo discurso responde a una forma particular de organizar el goce; todo discurso, desde luego, produce una falta, en tanto se encuentra inmerso en las leyes del lenguaje, pero el discurso capitalista, en particular, se ha organizado en torno a un principio que se ha denominado plusvalía. Lacan ha dicho que es homóloga al plus-de-gozar, y este a su vez está fundado en un más de goce que se obtiene gracias a la pérdida. Tenemos entonces que la pérdida, la falta, tiene maneras particulares de tramitarse en cada discurso, y si el significante del Nombre-del-Padre ha sido la vía privilegiada de la civilización para enganchar el deseo del sujeto, el trabajo será a su vez la manera privilegiada de esta civilización para darle vía a la pérdida. El trabajo permite producir una pérdida, que es necesaria para mantener vivo el deseo, pero al mismo tiempo para reproducir una pérdida original de goce.

Marx se encargó de historizar el trabajo. Fue esta la vía para la comprensión de lo que la economía clásica denominó “plusvalía”. Sin saberlo, esta teorización contenía en germen un memorial del plus-de-gozar sobre la vía materialista del hombre, para obtener un goce a través del trabajo. Develar de la mano de Marx las relaciones de producción se hace necesario en un trabajo que pretende decir algo del Discurso Capitalista, porque lo que aparece con este discurso particular es no obstante una manera de hacer de la economía del goce su principio. Que todos los discursos organicen el goce (y esto es una economía del goce) no quiere decir que hagan del goce su economía. Al contrario, lo que hacen es justo economizar el goce; desde este punto de partida el discurso capitalista hace del goce su economía, y al hacerlo ya no lo economiza, sino que lo contabiliza, lo intenta acumular, por lo que hace imposible a su vez cualquier forma de goce.

Volver a Marx, comprenderle en sus detalles y tratar de leer sus formulaciones a la luz de los planteamientos de Lacan, es necesario para acaso poder decir algo sobre el funcionamiento del lazo social contemporáneo. La hipótesis de entrada es que el capitalismo habría logrado hacer pasar la lógica de la pulsión al funcionamiento de la máquina de producción capitalista, o por otro lado, que la pulsión misma habría desembocado en la producción capitalista. Si la pulsión mueve la máquina, es en cuanto producto de la máquina del lenguaje, es a partir de allí que puede pasar a la máquina capitalista.

1. La Plusvalía de Marx

Para Marx, el capital es algo que produce, pero que además es producido. En esta fórmula queda condensado que el capital opera bajo la lógica de poner a producir lo ya producido, es decir, generar valor, a partir del valor mismo. Lo que sostiene este mecanismo es la lógica de producción de capital. Este fundamento se encuentra velado en el trabajo, ya que el trabajo se incorpora al capital como una actividad perteneciente a este.

La productividad del trabajo consiste en la supeditación del trabajo al capital expresada en la coacción para obtener *plustrabajo*; coacción que pretende hacer trabajar más de lo necesario, y que existiría de antemano en los demás sistemas de producción. Esta coacción, se basa en el hecho de que el capital emplea, pone como medio de producción, al trabajador, en la medida en la que ni los medios ni los materiales de producción le pertenecen, por lo que se encuentra

sometido a ellos, es decir, el trabajador se encuentra sometido al capital. En este sentido los medios no son para que el trabajador produzca un producto para él, sino que él es un medio para incrementar el valor del capital, pues su *plustrabajo* es absorbido. Esto es lo que Marx llama *cosificación*, porque el trabajador es puesto allí como objeto de la producción. Esta es la diferencia radical entre este y los sistemas anteriores de producción, pues no existe aquí una coacción directa o personal del capitalista sobre el trabajador, sino que esto lo hace mediante el capital. Su poder es “el del producto del trabajo sobre el trabajador mismo.”¹⁹⁰

Según Marx estas relaciones se complejizan cuando se introducen además las formas de trabajo socialmente desarrollado expresadas en las relaciones fabriles, por ejemplo en la manufactura, en donde la ciencia y las fuerzas naturales se presentan como fuerzas productivas de capital. Se trata de que la ciencia, la organización social y natural, son puestas como fuerzas que permiten la producción de capital, sistema que logra poner todas las relaciones al servicio de la producción de capital. La consecuencia es que estas fuerzas, que estaban en la base de la organización social, son puestas para el trabajador como ajenas a él: la cooperación, la división del trabajo, la ciencia, las herramientas y medios de trabajo. Es en esa medida que el trabajador queda sometido al capital, pues estas relaciones ya están organizadas como capital, por el cual se encuentra dominado el trabajador.

Es así como los trabajadores pasan a ser elementos de estas combinaciones sociales, sin que estas le pertenezcan, sino que por el contrario pertenecen al capital mismo. Marx ubica la impotencia que de allí surge, pues su capacidad independiente de producción fracasa, de manera que con el desarrollo de la maquinaria aparecen las condiciones del trabajo dominando al trabajo mismo, es decir, los medios de producción dominando al trabajador, y convirtiéndolo en algo superfluo.

Pero esto que Marx denomina las combinaciones sociales constituye, de alguna manera, una separación que realiza la lógica del capital de algo que se encontraba unido al proceso de producción. Es decir que el carácter social del trabajo, así como las fuerzas de la naturaleza, las herramientas y la ciencia como saber, hacían parte del proceso productivo, pero ahora se enfrentan al trabajador como potencias del capital. Marx dice que estas en realidad se desglosan “de la pericia y los conocimientos del obrero individual”¹⁹¹, pero aunque estas son producto del trabajo, se presentan como incorporadas al capital. Podemos distinguir de alguna manera una matriz de producción en donde por un lado estaría el trabajador y su *plustrabajo*, y por otro la ciencia y los medios de producción. Allí Marx encuentra que la ciencia actúa simplemente como medio de explotación del trabajo, lo que quiere decir que son medios para apropiarse del trabajo excedente. Pero todos estos medios que emplea el capital están destinados a una sola finalidad: la explotación del trabajo. Así, estas fuerzas productivas del trabajo actúan frente al trabajador, por lo que este queda comportándose de manera pasiva.

Siguiendo a Marx el capital está compuesto por dos valores: por un lado el valor de cambio, que nace de una cantidad de trabajo materializado en el dinero, por una cantidad mayor de trabajo vivo, es decir, el dinero puede comprar más fuerza de trabajo, lo que a su vez genera *plustrabajo*. Por otro lado está el valor de uso, que se manifiesta en las relaciones dentro del proceso de trabajo. Es aquí donde Marx dice que se han anexionado las combinaciones sociales y los medios de trabajo, desglosándolas de los trabajadores y desarrollándolas como potencias ajenas a las que este se halla sometido, es decir, se convierten en productividad del capital. Así, la productividad del capital, al absorber las relaciones sociales del trabajo, se convierte a su vez en medio de coacción para producir *plustrabajo*.

¹⁹⁰ Marx Karl, Teorías sobre la Plusvalía I, Tomo IV de El capital, (México: Fondo de cultura económica, 1980), 365.

¹⁹¹ *Ibid.*, 365.

Es lo que Marx considera trabajo productivo. Todo aquel que crea plusvalía o sirve de capital como fuerza propulsora para crear plusvalía, es decir, para funcionar como valor que se valoriza. No solo se considera trabajo productivo aquel que directamente produce plusvalía, sino también aquel que se encuentra como fuerza motora de la plusvalía. Marx aclara que si bien las fuerzas productivas sociales del trabajo son fuerzas productivas de capital, estas solo guardan relación con el valor de uso, por lo que considera que estas “nada tienen que ver directamente con el valor de cambio.”¹⁹² Esto quiere decir, que el trabajo productivo, como trabajo que produce valor “se enfrenta siempre al trabajo como fuerza de trabajo individual.”¹⁹³ Por lo tanto, el productor de valor del trabajo es el individuo. Esta distinción lleva a Marx a situar el papel de la productividad social del trabajo del lado del capital, mientras el trabajo productivo del trabajador representa solamente el trabajo individual. Así, las funciones de relación social expresadas en la producción se encuentran del lado del capital, mientras que la potencia de producción de valor se encuentra en el individuo. Lo que podría leerse a su vez de la siguiente manera: la manera de hacer lazo social queda puesta del lado del capital, mientras que la individualización queda del lado de la plusvalía.

Este es justo el punto en el que el capital puede reivindicar para sí la producción de valor, pues al arrancar para sí las fuerzas sociales del trabajo, se manifiesta como condición natural, es decir como puro valor de uso, lo que le permite postular sus fuerzas sociales como fuerzas naturales que producen capital, por lo que la plusvalía no sería más que autovalorización del capital. Por tanto, aquello que desglosa el capital para sí, a saber, el proceso social de producción, le permite al mismo tiempo sostener que esta es la manera natural como se produce el valor, lo que da como resultado una plusvalía que le pertenece, en cuanto ha salido del estado de naturaleza disponible en el valor de uso del proceso social de producción. Entonces aquello que permite hacerle la trampa a la plusvalía es el desglose que se ha realizado del proceso social de producción, es decir la separación de las combinaciones sociales de producción.

En este camino, el dinero se cambia por trabajo, en cuanto ha sido desprovisto de las combinaciones sociales de producción, y se convierte ahora en capital. Así, mientras el trabajo productivo se limita a reproducir para el trabajador su fuerza de trabajo, esta actividad que ha creado valor, valoriza el capital, al tiempo que contrapone al trabajador como capital los valores creados por él. De esta manera, si bien en el pacto establecido entre el trabajador y el empleador, este último paga únicamente lo necesario para recuperar su fuerza de trabajo, con el plustrabajo el trabajador imprime valor a la producción misma, es decir a la mercancía, mientras que esta como capital, se le contrapone al trabajador, aunque haya sido producida por su fuerza de trabajo.

El resultado de este proceso es, según Marx, no la producción de un mero producto con valor de uso, ni una mercancía, pues en este caso sería un valor de uso determinado por un valor de cambio, sino la creación de plusvalía para el capital, es decir la conversión del dinero o la mercancía en capital, ya que antes de este proceso solamente lo era en potencia, es decir, se les suponía, o más bien, estaban destinadas a convertirse en capital. Es cuanto el proceso de producción absorbe más trabajo del que se ha comprado, apropiación del trabajo ajeno no retribuido, que se produce el incremento del valor, lo que denomina Marx la valorización del valor; proceso que únicamente se lleva a feliz término gracias al trabajo productivo. Esta es la salvedad que realiza Marx, por cuanto aclara que el proceso de producción capitalista no consiste en la producción de mercancías, sino en un proceso que absorbe trabajo no retribuido, convirtiendo a su vez los medios de producción, es decir, las combinaciones sociales de producción, en medio para la absorción de este trabajo no retribuido.

¹⁹² *Ibíd.*, 365.

¹⁹³ *Ibíd.*, 365.

La condición entonces para que exista un plus de valor es que aquel que compra la fuerza de trabajo consiga a través de ésta más valor de cambio del que le cuesta, lo cual se expresa, según Marx, como un medio para cambiar menos trabajo por más. Es decir, hay un menos de trabajo expresado en el pago de trabajo productivo, pues únicamente se paga la cantidad destinada para reponer las fuerzas del trabajador, mientras el excedente de este menos produce un más, un plus valor.

1.1. La plusvalía anticipa el capitalismo

El estudio de la plusvalía en Marx se remite a los trabajos de otros economistas, partiendo de James Stuart Mill, pasando por los fisiócratas, y hasta los denominados economistas clásicos, Smith y Ricardo. Se trata de un esfuerzo teórico por demostrar cómo la plusvalía se encuentra presente ya en la renta de la tierra, de donde los fisiócratas suponían que se extraía el valor.

Marx explica que, antes de los fisiócratas, la ganancia era considerada como el más de valor producto de la venta de la mercancía. James Stuart llegó a diferenciar esto a partir del término ganancia positiva, en donde el incremento de valor dependía del incremento del trabajo o la pericia. Stuart distinguía dos cosas en el precio de la mercancía, el valor real de esta y la ganancia obtenida de la misma; esta última deriva de la ganancia que se produce al venderla, por efecto de que el precio de la mercancía excede su valor real, es decir, se vende en más de lo que vale.

Pero son los fisiócratas quienes sitúan las bases para explicar el funcionamiento de la economía moderna, pues habían determinado el valor de la capacidad de trabajo deducida de lo que se denominó el mínimo de salario. Según Marx, los fisiócratas habían encontrado las leyes de la plusvalía, pues expresaban que sólo es productivo el trabajo que arroja una plusvalía, entendida esta como producto de un valor más alto que la suma de los valores consumidos en producirlo; esto quiere decir que la plusvalía consiste en el excedente de trabajo que el obrero suministra al capitalista, después de cubrir la cantidad de trabajo que recibe de su salario. Por eso la agricultura es la rama primigenia que revela la diferencia entre el valor de la capacidad de trabajo y su valorización o plusvalía, pues la “suma de medios de vida que el trabajador consume año con año o la masa de materia que gasta es menor que la suma de medios de vida que produce.”¹⁹⁴ Es así como los trabajadores de la manufactura se pueden desligar del trabajo agrícola, pues existen otros que producen un excedente para que esto suceda.

La existencia de la plusvalía se sostiene en el hecho de que la productividad del trabajo logró desarrollarse hasta el punto de que el tiempo de trabajo de un hombre alcanzara más que para subsistir y reproducir sus propios medios de vida, de lo que se desprende que la posibilidad de que exista plusvalía reside en la capacidad del trabajo que permite volver a crear más que su propio valor, es decir, producir más que lo necesario “para hacer frente a su proceso de vida”¹⁹⁵.

Al retomar a Smith, Marx encuentra que la producción capitalista arranca en el momento en el que una clase se limita a disponer de la capacidad de trabajo de otra. Así, el “divorcio entre el trabajo y las condiciones que lo hacen posible constituye la premisa de la producción capitalista.”¹⁹⁶

¹⁹⁴ Ibíd., 38.

¹⁹⁵ Ibíd., 48.

¹⁹⁶ Ibíd., 69.

Smith describe la ganancia del capitalista como una cantidad del trabajo que el capitalista vende sin haberla pagado, lo que quiere decir que no paga parte del trabajo contenido en la mercancía. De aquí se desprende que la ganancia es deducida del valor que el trabajador añade como nueva cantidad de trabajo, en donde una parte le es devuelta con el salario, mientras la otra la entrega gratis.

Marx explica que la producción del capitalista es producción por la producción misma. “Por mucho que su riqueza aumente quedará siempre por debajo de este ideal... se sentirá espoleado por la economía del espíritu calculador”¹⁹⁷.

El primer punto que tenemos a partir de la explicación de Marx sobre la plusvalía es que, aunque el trabajo es la verdad de la producción de la plusvalía, este se encuentra velado. Si volvemos a la homología entre *plus-de-gozar* y *plusvalía*, podríamos decir entonces que este Plus-de-Gozar que se generaba en la relación entre el Señor y el Siervo no se encuentra velado: es el trabajo del Siervo lo que genera los productos para el Señor. Pero ahora nos dice Marx que este se ha velado lo que denomina plusvalor, ha sido extraído entonces a partir del trabajo del trabajador, pero esto ha sido posible gracias al desglose de las combinaciones sociales del trabajo. Vemos en este desglose una potencia decodificadora del capital en su estructura. Entonces lo que permite la acumulación de la plusvalía, la contabilización del plus-de-Gozar, tiene que ver con este desglose que ha operado sobre las combinaciones sociales del trabajo y con el velo que se instala luego en el trabajo como productor de plusvalía.

El desglose de estas combinaciones sociales del trabajo, tiene que ver con que ahora la ciencia, por ejemplo, aparece como fuerza productiva de capital, de manera que la cooperación, el saber, la división del trabajo, son enajenadas al trabajador; digamos que de este S2 que constituía el saber-hacer del esclavo, ha quedado apenas su fuerza objetivada, por lo que advendrá como puro objeto *a*. El trabajador se encuentra ahora sometido y dominado por aquello mismo que era de su dominio, y que constituía la base de la organización social del trabajo: la familia. Pero la consecuencia de esto ha sido que las relaciones sociales de producción han quedado del lado del capital, mientras el trabajador ha quedado del lado de la producción de valor. Esto tendrá consecuencias sobre el lazo social, pues mientras el trabajador individualizado adviene como mero objeto, la posibilidad de hacer lazo debe pasar por la lógica del capital.

El plustrabajo llevado al campo de la mercancía será al mismo tiempo aquello destinado a darle valor, por lo que la mercancía vendrá en lugar del Plus-de-Gozar del trabajador. Esto constituye el circuito de consumo que podemos advertir como autoconsumo, pues la mercancía contiene al mismo tiempo el plus objetivado para darle valor. No obstante, la valorización de la mercancía constituye un más que se ha puesto en ella gracias a un menos, es decir, el Plus-de-Gozar ha sido llevado al Valor mismo, contabilizado: este *menos goce* ha sido puesto como *más*, en forma de valor.

Tenemos entonces que la contabilización de la plusvalía se hace posible gracias al desglose de las combinaciones sociales del trabajo. En la homología plusvalía/Plus-de-Gozar, diremos que la contabilización del Plus-de-Gozar se realiza gracias a que las combinaciones sociales necesarias para producir, es decir, el conjunto de saberes necesarios para efectuar un trabajo productivo ha sido desglosado del trabajo. Ubiquemos las combinaciones sociales del trabajo como S2, en tanto constituye los saberes y la división del trabajo, un saber-hacer. Entonces lo que hace posible la contabilización de la plusvalía es el desglose del trabajo del saber-hacer, apareciendo ahora así: S2→*a*. Aquí el trabajador es *a*, pues vende su fuerza de trabajo como mercancía, ha sido despojado de su saber y ahora podrá contabilizarse su trabajo.

¹⁹⁷ Ibid., 259.

¿En qué momento ocurre esto? Una vez más aparece la tesis de Lacan: el Amo roba el saber al esclavo, y fue el filósofo quien le inspiró al Amo el deseo del saber. Nuestra vía, para la comprensión de las tesis estructuralistas, tendrá que ser la historia. Es este el método y no otro, ahora que se pretende comprender el engranaje del discurso capitalista. No porque se trate de una evolución, a la manera del materialismo histórico, sino porque podemos situar allí las fracturas, las dislocaciones que permiten ubicar lo Real en juego¹⁹⁸.

2. La mercancía

Para Marx, la mercancía tiene dos valores, uno de uso y otro de cambio. En cuanto valor de uso es un bien necesario o un medio de subsistencia. Este valor de uso, aunque ligado al conjunto social, *“no expresa ninguna relación social de producción.”*¹⁹⁹ Según Marx, el valor de uso es una condición necesaria de la mercancía, aunque no todo lo que tiene valor de uso es una mercancía. Marx afirma que *“el valor de uso es la base material sobre la cual se expresa de manera inmediata una relación económica determinada, el valor de cambio.”*²⁰⁰

El valor de cambio, por su parte, es definido por Marx como una relación cuantitativa, que expresa la proporción en que se cambian entre sí los valores de uso. Esta es la manera como las mercancías ingresan en el intercambio, de tal manera que pueden establecerse equivalencias entre ellas. Esta equivalencia, esta proporción, está expresada en el trabajo, que se manifiesta en el valor de cambio.

De esta manera, las mercancías en tanto valores de cambio, representan un trabajo igual no diferenciado, es decir, un trabajo en el que la individualidad aparece borrada, pues las mercancías serán equivalentes de acuerdo al trabajo empleado para producirlas independientemente de los valores de uso del trabajo empleado. Esta medida del trabajo, se expresa según Marx en tiempo de trabajo, por lo que se mide con unidades naturales de tiempo. De esta manera, *“en cuanto valores de cambio, todas las mercancías son meramente cantidades determinadas de tiempo de trabajo congelado.”*²⁰¹ Esto quiere decir, que el trabajo se ha homogenizado, convirtiéndose en un trabajo no diferenciado y uniforme, cuya única diferencia es la cantidad. Por esta razón, Marx afirma que el trabajo así concebido hace que los trabajadores parezcan ser *“meros órganos de dicho trabajo.”*²⁰²

Esta equivalencia, permite que el trabajo de un individuo aislado aparezca como tiempo de trabajo general; este carácter general representa, según Marx, el carácter social del trabajo. Esto hace que no sea importante saber de qué individuo es el tiempo de trabajo, pues el tiempo de trabajo es común a todos. Al convertirse en trabajo general, aparece entonces su expresión en lo que Marx denomina un producto universal, un equivalente universal. Entonces la condición para que el trabajo de un individuo produzca valor de cambio reside en que puede producir un equivalente universal.

Marx diferencia este tipo de trabajo, de aquel que se empleaba para producir en la industria rural, en donde las mujeres y los hombres trabajaban para su propia familia, por lo que su

¹⁹⁸ En esta lógica revisaré el paso de un discurso a otro, a través de momentos históricos claves que permitan desentrañar el punto de imposibilidad en el que se funda cada discurso. Una pista para ello nos la da la mención que realiza Lacan del momento en el que nace el deseo del neurótico: este nace cuando no hay Dios.

¹⁹⁹ Marx Karl, *El Capital: crítica de la economía política*, (Chile: Fondo de cultura económica, 1995), 14.

²⁰⁰ *Ibíd.*, 14.

²⁰¹ *Ibíd.*, 16.

²⁰² *Ibíd.*, 16.

trabajo era trabajo social que no rebasaba el marco de la familia. Así ocurría en la Edad Media, en donde los trabajos de los individuos valían en forma de prestaciones en especie, siendo los rasgos particulares y no los universales los que constituían el lazo social. Por eso, el rasgo fundamental del trabajo universal radica en que las relaciones sociales entre las personas se presentan, según Marx, como invertidas, puesto que aparecen como una relación entre las cosas. Así, el trabajo de diversas personas únicamente puede ser equiparado cuando un valor de uso se pone en relación con otro en calidad de valor de cambio. Entonces, el valor de cambio se convierte en el modo de relación entre las personas. Marx agrega, que se trata de “una relación disimulada bajo la envoltura de las cosas”²⁰³.

El valor de cambio como determinación social de los valores de uso, lleva a que en el proceso de cambio, los valores de uso se sustituyan unos a otros en formas equivalentes. Pero si bien, todo el mundo cree que la relación entre las mercancías como valores de cambio es una relación entre las personas, Marx demuestra que las ilusiones del sistema monetario se deben a la “ignorancia de que el dinero... representa una relación social de producción”²⁰⁴.

Marx explica que una mercancía no es valor de uso para su poseedor, por lo que debe serlo para el poseedor de otras mercancías; así, para devenir valor de uso, la mercancía debe encontrar la necesidad particular que podría satisfacer. Esto es lo que Marx llama “alienación fundamental de las mercancías”²⁰⁵, proceso necesario para que el trabajo que ellas encierran pase a ser un trabajo útil. Es así como cesa la existencia formal de las mercancías en el que eran valores sin uso. Entonces, las mercancías únicamente se realizan como valores de uso, realizándose como valores de cambio. Pero al mismo tiempo, para que la mercancía sea reconocida como valor de cambio, es preciso que represente el tiempo de trabajo empleado a un objetivo útil, que se encuentra contenido a su vez en el valor de uso.

Ahora bien, en cuanto valor de uso, una mercancía es independiente de la otra, es decir, son indiferentes entre sí, es decir no son intercambiables. Para que lo sean, para que se conviertan en equivalentes, es necesaria una medida, expresada en cantidad de tiempo utilizado para producirlas, momento en el que la relación de estas con las necesidades particulares es desatendida. Marx aclara que este tiempo de trabajo universal se encuentra en realidad en estado latente y sólo se devela en el intercambio, razón por la cual considera este trabajo social universal como emergente. Por eso se pregunta Marx “¿Cómo puede el tiempo de trabajo individual materializado en una mercancía particular asumir el carácter de la universalidad?”²⁰⁶

Para que esto suceda, es necesario excluir una mercancía para que las demás puedan relacionarse con esta; de esta manera aparece el modo de existencia del tiempo de trabajo universal como valor de uso particular, es decir, una mercancía excluida y que sirva como patrón de medida que permita el intercambio de las demás, es decir, que represente el tiempo de trabajo universal, será puesta al tiempo como valor de uso particular; su verdad es que mientras permite el intercambio universal, ella ha particularizado su uso. “La mercancía particular que expresa así el modo de existencia adecuado del valor de cambio de todas las mercancías, o bien el valor de cambio de las mercancías bajo la forma de una mercancía particular, excluida, constituye precisamente el dinero.”²⁰⁷ El dinero se convierte entonces en la cristalización del valor de cambio de las mercancías. Así, las mercancías, para lograr

²⁰³ Ibíd., 21.

²⁰⁴ Ibíd., 21.

²⁰⁵ Ibíd., 30.

²⁰⁶ Ibíd., 33.

²⁰⁷ Ibíd., 36.

relacionarse con otras, es decir, lograr el intercambio, para aparecer entre sí como valores de cambio, deben asumir la forma de dinero.

La aparición del dinero como mercancía excluida que permite el intercambio, en tanto aparece como propiedad específica de un objeto y sobre el cual deben entrar las relaciones sociales de producción es denominada por Marx como apariencia perversa. Esta apariencia perversa, que, aclara, no es imaginaria sino real, será lo que “caracteriza todas las formas sociales del trabajo creador del valor de cambio”²⁰⁸

Marx encuentra en el dinero además otra propiedad; se trata del carácter durable de su valor de uso, pues este no deja de subsistir en el proceso de cambio. Afirma que el dinero no es producto de la deliberación ni el acuerdo, sino que se constituye en el proceso de cambio, por la misma razón que otras mercancías ejercieron su función antes. Así por ejemplo ocurre en el trueque. Sin embargo, la diferencia estriba en que los valores de cambio no adquieren una forma independiente, pues se encuentran ligados aún al valor de uso. De esta manera lo que se convierte en valor de cambio habría nacido de los valores de uso sobrantes, a partir de la producción de una cantidad superior a la requerida para el consumo. Cada mercancía en el intercambio tenía valor de uso para el otro. Por ejemplo los esclavos, el ganado, los metales, las mujeres. La extensión de las transacciones desarrolla por consiguiente la mercancía como valor de cambio, estimulando la formación del dinero, que ejerce una “influencia desintegradora para el trueque directo.”²⁰⁹

Para que una mercancía ingrese al mundo del intercambio debe expresar un valor de uso. Pero si Marx ha dicho que el valor de cambio se encuentra determinado por el plus-trabajo, es decir por el trabajo no pago del trabajador, o sea, el menos de trabajo le da un más, valor de cambio, a la mercancía, entonces el intercambio se produce gracias a la contabilización de la plusvalía, en donde la mercancía viene en lugar de lo que constituía el Plus-de-Gozar. La mercancía ha objetivado al trabajador a través del valor de cambio. Esta objetivación al tiempo ha borrado la individualidad. Lo que se encuentra, según Marx, en este valor de cambio de la mercancía, es tiempo de trabajo congelado. Podríamos entender por otro lado que se trata de un objeto *a* congelado. Es quizá este el punto en el que se puede hablar de una homología entre la mercancía y el objeto *a*, pues en efecto la mercancía representa el despojo mismo de la fuerza del trabajo del trabajador, esto es la pérdida. Por su parte el objeto *a* es un objeto perdido. Pero si está congelado, es justo porque al mismo tiempo aparece como objeto de goce. ¿Qué esconde? Que se goza del despojo del semejante.

Pero a partir de esta lógica de la universalización del valor, Marx muestra además que las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas, toda vez que estas han sido objetivadas también como valores de cambio, es decir como mercancías. En adelante las relaciones intersubjetivas serán relaciones mediadas por el valor de cambio de cada uno en cuanto mercancía. Pero para que el tiempo de trabajo adquiera su valor universal, Marx ha dicho que es necesario excluir una mercancía para que las demás se relacionen con esta, y esta mercancía excluida que sirve como patrón de intercambio para las demás es el dinero, en donde las mercancías deben asumir dicha forma para lograr el intercambio.

Tenemos entonces lo siguiente: si el valor de cambio de una mercancía se encuentra constituido por el plus-trabajo del trabajador, es decir, por el tiempo de trabajo no pago al trabajador, al tiempo este valor de cambio debe asumir la forma de dinero en el intercambio; entonces el dinero viene en el lugar del valor de la mercancía, valor que reside a su vez en el plus-trabajo. Así, el dinero adviene en lugar del plus-trabajo. Pero el dinero tiene una

²⁰⁸ *Ibíd.*, 36.

²⁰⁹ *Ibíd.*, 14.

característica distinta de las demás mercancías que han servido para el trueque: carece de valor de uso en sí mismo.

2.1. El fetichismo de la mercancía

Lo que denomina Marx fetichismo de la mercancía tiene que ver con la renegación del trabajo social expresado en la mercancía, en donde se actúa como si la relación social que media entre los productores y el trabajo fuera una relación social establecida entre los objetos al margen de sus productores. Es como si la mercancía tomara vida propia, existencia independiente que se relacionan entre sí con los hombres. La consecuencia de esto, según Marx, es que las relaciones sociales se establecen como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas; se trata de lo que él había llamado: objetivación del trabajador en la producción y subjetivación de la mercancía en el consumo.

En este proceso, aparece el dinero no para revelar el carácter social de los trabajos y las relaciones sociales entre los productores sino, al contrario, para encubrirlas. El dinero constituye entonces la forma fetichista de la mercancía, pues viene en lugar de la expresión de las relaciones sociales necesarias para la producción, para velarlas.

Marx se remite a la Edad Media para explicar cómo allí la sujeción personal no requiere que los trabajos y los productos revistan de una forma fantástica distinta de su realidad. Dice que allí “los trabajos y los productos se incorporan al engranaje social como servicios y prestaciones.”²¹⁰ De esta manera, lo que constituye el trabajo social es la forma natural y concreta de este, no su carácter general, como en la producción de mercancías. El siervo sabe que debe invertir una cantidad de su tiempo para producir con su trabajo las mercancías del señor: “las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo.”²¹¹ En la producción familiar, su trabajo no guarda relación de mercancía; antes bien, sus funciones, la división del trabajo, actúan como “órganos de una fuerza colectiva de trabajo.”²¹²

Como vemos, la particularidad de la producción capitalista reside en que las normas que presiden el trabajo son individuales y no sociales. Por esta razón, lo que ocurre a nivel de esta producción es que la mercancía niega estas relaciones sociales, por lo que Marx dice que si las mercancías hablaran tendrían que decir: “es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uso no es atributo material nuestro. Lo inherente a nosotras... es nuestro valor.”²¹³ He aquí el fetichismo de la mercancía.

En primer lugar Marx ha definido el fetichismo como una renegación del trabajo social, pues se actúa como si la relación entre productores y trabajadores fuera una relación social establecida por los objetos. Vemos aquí cómo aparecen los objetos en lugar de los individuos, mediando la relación social. Se objetiva el trabajador, en forma de objeto a , y por otro lado se subjetiva la mercancía en su forma (Sujeto tachado $\$$ ²¹⁴). Vemos descrita aquí una matriz en donde el trabajador como a , produce mercancías como (Sujeto tachado $\$$). Esto en tanto la mercancía vendría a señalar la verdad sobre el trabajo, a saber, que congela el plustrabajo del trabajador, congela el Plus-de-Gozar.

²¹⁰ Ibid., 38.

²¹¹ Ibid., 43.

²¹² Ibid., 43.

²¹³ Ibid., 43.

²¹⁴ Obsérvese aquí la relación entre el sujeto tachado de Lacan y el signo pesos $\$$

El fetichismo aparece a través del dinero, pues este viene a encubrir el carácter social de la producción; aparece entonces en lugar de estas relaciones sociales de la producción, pero viene al mismo tiempo en lugar del plus empleado para producir valor en la mercancía, es decir, en lugar del Plus-de-Gozar, y con esto digamos de una vez: en lugar de la falta. Sabemos, desde Freud, que aquello que venía a significar la falta era el falo, pero en el lugar de la falta ha venido ahora el dinero, y esto es lo que constituye el fetichismo.

Pero esto que denomina Marx fetichismo de la mercancía va a tener efectos directos sobre el lazo social. Por eso ha planteado la diferencia entre lo que ocurría a nivel de la producción feudal, en donde si bien el Siervo empleaba su fuerza de trabajo para producir las mercancías para el Señor, las relaciones sociales requeridas para producir el bien no se encontraban veladas. Ahora bien, con esta lógica perversa el dinero viene para velar dichas relaciones, pero además, viene en lugar del plustrabajo empleado para producir la mercancía; pero ya se ha dicho, a partir del término Plus-de-Gozar, que vendría este en lugar de la falta, y si el Plus-de-Gozar es la manera en la que el sujeto elabora la falta, ahora ha venido el dinero en su lugar.

El falo, como elemento excluido de la posesión individual del mismo y aportado por el Nombre-del-Padre, y que hacía necesario acudir al otro para generar los efectos de su posesión, es decir, que aseguraba el vínculo social, pierde ahora su lugar en cuanto el dinero viene a simbolizar la falta; no obstante, para obtenerlo será necesario explotar al otro. Si el dinero es el representante de la falta, lo es también del valor de cambio, el que a su vez es producto del plustrabajo, luego únicamente se puede agregar valor explotando al trabajador, pero únicamente se puede acceder al objeto de goce explotando al que en efecto produce valor, pues al hacerlo se puede tener el objeto que falta. Esto marca toda una lógica de los intercambios en el discurso capitalista, pues el lazo social queda sujeto a la explotación del hombre por el hombre. Y no se trata de que esto no estuviera antes: la explotación del semejante había sido descrita por Freud en el amor al prójimo; se trata de la perversidad a la que se somete esta explotación en su vertiente del dinero, pues el dinero en sí mismo pierde su valor de uso, y adviene únicamente como valor de cambio; así, no se trata siquiera del usufructo mismo del semejante, sino de aquello que viene en lugar de su usufructo como dinero²¹⁵.

3. Del plus-de-gozar a la plusvalía

El plus-de-gozar obedece a la lógica estructural de la subjetivación en la que en principio el objeto se encuentra perdido, es decir, el sujeto se configura justo como efecto de esta pérdida original que ha sido introducida por el lenguaje. Esta relación permite que exista un punto en el que habría dos discursos intersecados: el discurso del analista, que parte de la base del objeto faltante para que a partir de allí el sujeto pueda producir un efecto de desalienación del Otro; y el discurso capitalista, que se funda en la falta estructural, para generar plusvalía.

Las marcas en juego en el proceso de desalienación al cual se somete un analizante están en relación con lo real de su cuerpo, punto en el que su cuerpo ha sido marcado y demarcado por el Otro, de tal manera que se encuentra enajenado en el campo del Otro. Por otro lado, el discurso capitalista requiere el cuerpo del trabajador como fuerza de trabajo de la cual extraerá un plustrabajo que le permite la acumulación. En ambos casos se trata de la pérdida, desde luego a niveles muy distintos. El discurso del analista pone el objeto *a* como agente, es

²¹⁵ Pommier ha trabajado en esta relación a partir de la homología entre plusvalía y plus-de-gozar. Cf. Pommier Gérard, "La plusvalía de Marx y el objeto *a* de Lacan" en *En qué sentido el psicoanálisis es revolucionario*, (Bogotá: Editorial Aldabón, 1997).

decir, pone a comandar al deseo del sujeto para producir los significantes amo a los cuáles se encuentra sometido; el discurso capitalista extrae el objeto del trabajador, es decir, de la fuerza de trabajo que roba, por lo cual el trabajador genera un objeto a partir de la pérdida.

Si volvemos a la subjetivación del neoteno, tenemos los tres tiempos del Edipo descritos por Lacan, y en donde el último resignificará a los anteriores por medio de un significante: el falo. El niño ha deseado ser el deseo de su madre, es decir, ha deseado ser el falo que ella desea, lugar imposible por cuanto su madre no lo tiene, de manera que su cuerpo ha quedado identificado con el falo; en un segundo momento se trata de tener el falo, y en un tercero, a través de la identificación con el padre, se postergará su deseo de tenerlo para cuando sea mayor, instalándose a su vez en la lógica de la castración simbólica. El punto es que el neoteno ha identificado su cuerpo al falo, y para serlo deberá advenir él “como falo”, es decir “como objeto del Otro”, mientras que para tenerlo deberá hacerse al cuerpo del otro como objeto. Todas las pérdidas a las que se somete el neoteno en lo que denomina Freud lógica pregenital, serán resignificadas por el falo, de tal manera que el estadio del espejo no es ajeno a esta lógica. Lo que se juega del otro lado del espejo es su imagen como falo, su completud imaginaria, elemento que resalta Pommier para explicar la relación entre objeto *a* y plusvalía.

Las mercancías advendrán entonces como objetos metonímicos de este deseo original, como se ha podido mostrar a partir de Marx; esto en cuanto son producto de la explotación del trabajador, es decir, las mercancías como valor de cambio condensan la fuerza de trabajo no pagada al trabajador. Pero por otro lado, estas mercancías en cuanto valor de cambio, es decir, en tanto cuerpos metonímicos del goce, valen porque una mercancía externa, sin valor de uso, ha venido a situarse como medida universal: el dinero.

Pero el punto nodal en el que se ancla la relación entre el objeto *a* y la plusvalía, reside en aquello que señala Pommier a partir del efecto que tendría la imposibilidad estructural de situarse del lado del falo de la madre, pues este lugar imposible es tramitado a partir del fantasma. De esta manera, el fantasma vendrá a representar la completud imposible del sujeto, es decir la posibilidad de ser uno con el Otro, aun cuando de otro lado señala a la vez el corte, la separación. Este fantasma se homogeniza hasta cierto punto en el discurso capitalista, pues la explotación del semejante, es decir, el robo de su fuerza de trabajo como valor universal dinero, permite homologar el robo con la obtención del falo, gracias a la relación estructural entre cuerpo y falo. Si la ganancia se obtiene gracias a la explotación del trabajador, y su fuerza de trabajo, es decir su cuerpo como mercancía es la productora de valor universal, velada luego a través del dinero, entonces al expoliar su fuerza obtengo el falo objetivado como dinero; esto marca la perversión del discurso capitalista, pues una mercancía, sin valor de uso además, viene en lugar de aquel significante del goce.

Pommier dice que es el rechazo de la pulsión imposible, a saber, ser el falo de la madre, lo que al ser expulsado fuera adviene como mercancía; plusvalía definida en la producción de los objetos, es decir, aquello que como plus-de-goce, pérdida imposible de recuperar, es objetivado en el cuerpo, en su falicización, es expulsado para que advenga plusvalía con la extracción de la fuerza del trabajo del cuerpo falicizado del trabajador. Es a partir del momento en el que el goce imposible para el cuerpo es rechazado fuera, que es equivalente a cualquier objeto de consumo. Pero por otro lado, si asumimos que el fantasma es realización imaginaria y a la vez corte del Otro, tenemos entonces que este fantasma homogéneo del capitalismo plantea lo siguiente: “el goce está del lado del cuerpo falicizado, al cual se ha identificado el sujeto, luego debo explotarlo para recuperar el falo”; “el Otro goza gracias a la fuerza de trabajo que extrae de mi cuerpo, luego debo explotar a otro para gozar como él” (principio del amor al prójimo, en donde se toma al otro como a sí mismo). Como vemos, los dos casos desembocan en la misma salida: “explotar al semejante”. “Se trata de un intento de liberación del atrapamiento de cada sujeto como falo del Otro por vía de la explotación del

semejante.”²¹⁶ En este caso, la plusvalía sería un intento de arreglar afuera lo que en principio es un problema de la represión, es decir, algo que ha fallado dentro.

En esta lógica lo que está operando es un deseo que se sitúa como generador de un circuito que inicia la producción para intentar recuperar afuera (en la mercancía, es decir del lado del consumo), aquello que en principio ha fracasado dentro; así, la producción se convierte en consumo de fuerza de trabajo, mientras que el consumo se convierte en producción, pues los objetos que vienen de afuera, bien como mercancías o bien como dinero, no logran generar la satisfacción esperada, lo que desemboca en falta-de-gozar. Por lo tanto, el consumo aumentará la producción, mientras la producción acelerará el consumo de las fuerzas productivas, es decir, acelerará la explotación del hombre por el hombre. Es necesario volver en este punto a Marx para ver la relación dialéctica entre producción y consumo.

4. El circuito de la producción Capitalista

Marx describe el circuito de la producción de la siguiente manera: la producción sería una manifestación de las necesidades humanas expresada en la manera como la sociedad adapta la naturaleza para dar respuesta a éstas. Enseguida vendría la distribución, como determinación de la proporción en que “el individuo participa del reparto de los productos.”²¹⁷ Lo siguiente sería el intercambio que le proporciona productos particulares, y por último estaría el consumo, en donde “los productos pasan a ser objetos de goce, de apropiación individual.”²¹⁸ Tenemos un circuito en el que la producción crea los objetos que responden a las necesidades, la distribución los reparte, el intercambio permite redistribuir estos bienes (el primer proceso es social y el segundo individual); y por último el objeto deviene objeto de goce, que vendría a satisfacer las necesidades individuales.

En este circuito, tenemos como punto de partida la producción, y como punto final el consumo. En este circuito, “en la producción deviene objetivada la persona”²¹⁹, mientras que en el consumo “deviene subjetivada la cosa.”²²⁰ En el circuito planteado por Marx la producción es lo general, la distribución y el cambio lo particular, y el consumo lo singular. Si en este punto nos aventuramos, podemos decir entonces que al ser la producción lo general determina lo singular. Marx explica que este último proceso, el consumo, ha quedado al margen de la economía, salvo en lo que tiene que ver con el reinicio del circuito, es decir, puesto que el consumo una vez termina su acción, es de nuevo, punto de partida.

El pensamiento dialéctico lleva a Marx a plantear que la producción es también directamente consumo, tanto subjetivo como objetivo. Subjetivo en cuanto el trabajador gasta su tiempo y consume sus fuerzas en el acto de producción. Objetivo por cuanto los medios de producción se desgastan. Marx se vale del ejemplo de la fotosíntesis, en donde el consumo de energía es producción de energía, pero también se vale de la alimentación humana para decir que este consumo es lo que produce el propio cuerpo. De esta manera, la producción mediatiza el consumo, pues crea el material para él. Sin la producción el consumo no tendría objeto; pero por otro lado, el consumo también mediatiza la producción, pues crea para los productos “un

²¹⁶ *Ibíd.*, 21.

²¹⁷ Marx Karl, *La contribución a la crítica de la economía política*, Moscú, Editorial progreso, (1989), 184.

²¹⁸ *Ibíd.*, 184.

²¹⁹ *Ibíd.*, 184.

²²⁰ *Ibíd.*, 184.

sujeto para el cual ellos son productos.”²²¹ Así, sin consumo no habría producción, pues esta sería inútil.

Lo que encuentra Marx, es que en el consumo el producto se realiza, es decir, deviene real. Asigna esta condición de real al consumo efectivo del producto fabricado. Es allí en donde diferencia el objeto de consumo del objeto natural, pues el primero únicamente puede devenir producto en el momento del consumo. El consumo se convierte entonces en motor de la producción, y si se encuentra sostenida según Marx en la necesidad, es porque el consumo crea la necesidad de una nueva producción, razón por la cual Marx denomina la necesidad como “el móvil interno de la producción”²²²

Al encontrar esta verdad de la producción, Marx explica que es el consumo el que origina el motivo para la producción, y “crea el objeto que actúa en la producción determinando su finalidad”. Esta conclusión apunta a que “el consumo plantea el objeto de la producción idealmente, en forma de imagen interior, de necesidad, de motivo y de fin.”²²³ Esto quiere decir que el objeto de producción se crea de una forma subjetiva, pues no hay producción sin necesidad. Esto lleva a plantear que es lo singular lo que se ha generalizado en el proceso de producción.

Lo que encuentra Marx es que, así como la producción engendra el consumo al crear el objeto para su satisfacción, el consumo da el último toque al producto al consumirlo. Pero la determinación del consumo por parte de la producción está regulada gracias a que el objeto debe consumirse de un modo determinado. Marx dice que la producción, además de producir el consumo, determina los modos de consumir tanto en lo subjetivo como en lo objetivo. Así las cosas, la producción crea al consumidor.

Pero Marx introduce aspectos aún más esclarecedores sobre lo que ocurre a nivel del consumo luego de la superación del estado primitivo del humano. Dice que, en ese estado, su consumo estaba determinado por la naturaleza, pero ahora que ha superado su dependencia natural, sus instintos están mediatizados por el objeto; esta desnaturalización del instinto es justo el viraje que le permite a Marx separarse de los planteamientos de la economía clásica, que sostenían la producción argumentando un estado de naturaleza.

Desde luego para Marx se trata aquí de la necesidad, pero no es una necesidad esencial en tanto dice que ésta “ha sido creada por la percepción”²²⁴ de un objeto. Esto lo lleva plantear entonces que “la producción no produce, pues, solamente un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto.”²²⁵ En el proceso de producción aparecen pues, el sujeto y el objeto, siendo la necesidad también efecto de este proceso, pues la necesidad ha sido creada por un objeto.

Tenemos entonces un circuito en donde la producción genera el consumo, pues le proporciona el objeto, determinándolo, y produce el consumidor y su necesidad de productos. “Produce por tanto el objeto del consumo, el modo de consumo y el instinto de consumo.”²²⁶ El consumo como efecto de la producción y la producción como efecto del consumo son denominadas por Marx “producción consuntiva”²²⁷. Cada una está pues mediatizada por la

²²¹ Ibíd., 186.

²²² Ibíd., 187.

²²³ Ibíd., 187.

²²⁴ Ibíd., 187.

²²⁵ Ibíd., 187.

²²⁶ Ibíd., 188.

²²⁷ Ibíd., 188.

otra, es decir, son interdependientes, lo que lleva a plantear que “no hay consumo sin producción, no hay producción sin consumo.”²²⁸

En esta relación dialéctica, Marx explica que al realizarse el uno en el otro, cada uno se ha creado entonces en tanto que otro. Así, podríamos decir que la producción es consumo, mientras que el consumo es producción. Pero además de esto, Marx explica que es gracias al consumo que se eleva el producto a rango de destreza, es decir, que aparece la necesidad de repetición del primer acto. La producción y el consumo, al realizar el objeto, al producir la necesidad, generan la repetición de la producción para satisfacerse. El consumo es entonces, “el acto en que se opera de nuevo todo el proceso.”²²⁹ De esta manera, “el individuo produce un objeto y al consumirlo vuelve a sí mismo, pero lo hace en tanto que individuo productivo y que se reproduce a sí mismo.”²³⁰

Si partimos de la lectura psicoanalítica del circuito producción-consumo, diremos en primer lugar que la producción lo que busca es darle trámite al goce, y es aquí en donde hemos dicho que un discurso organiza un goce; digamos que organiza los medios para producir un goce. En este proceso de producción Marx resaltó que existe consumo de fuerzas, y es por eso que la economía psíquica, en términos de producción de goce, busca el mecanismo para obtener un mayor goce empleando el mínimo de energía necesario para tal fin. Esta es la economía de la neurosis. Pero al mismo tiempo, esta fabricación, esta producción, genera a su vez, como efecto, el consumo, pues parte de lo que produce tiene como finalidad el consumo, aunque desde luego implica a la vez una pérdida, es decir que las fuerzas empleadas en la producción no se pueden recuperar.

A su vez Marx ha dicho que el consumo es producción, en el momento en el que crea un sujeto dispuesto para consumir el objeto generado. Pero si volvemos a la economía psíquica podríamos decir que en cuanto que lo que aquí se encuentra operando es la falta (en términos de que aquello que se busca fabricar en la producción es la repetición de una pérdida original, pero al mismo tiempo, el objeto para el consumo), jamás logrará ajustarse a las marcas de goce primeras, digamos al molde de la huella original de la primera satisfacción; luego el consumo asegurará la producción, pues ningún objeto, ningún bien, proporcionará la satisfacción del sujeto. Lo que hace que el circuito reinicie.

Vemos entonces que Marx había previsto ya que el consumo era aquello que aseguraba la producción, que se convertía en su motor. Desde luego, para Marx la causa de esto es la necesidad, pues el consumo creará la necesidad de producción, mientras que para el psicoanálisis se trata de la demanda, pues mueve la producción para obtener un goce y al mismo tiempo fabricar la pérdida. Pero al mismo tiempo, al no encontrar la satisfacción en el objeto producido, relanzará la producción hacia la búsqueda del objeto. De hecho, Marx mismo había caído en la cuenta de que este objeto del consumo es fabricado a partir de una imagen ideal interior del mismo. Es decir, es el objeto interior el que ha movido al tiempo la producción, es decir que, el objeto *a*, en cuanto perdido, generaliza el proceso singular del deseo.

Pero una vez generalizado, el consumo no será un consumo libre, pues el proceso general de la producción ordenará el consumo, esto es: crea el consumidor, y en esa medida el sujeto adviene como objeto creado por la intención del proceso general de producción. Para Marx, habrían sido los objetos los que mediatizaron el instinto. Diremos a partir del psicoanálisis que el deseo se encuentra alienado en el deseo del Otro, de manera que las demandas del Otro

²²⁸ Ibid., 188.

²²⁹ Ibid., 189.

²³⁰ Ibid., 189.

mediatizan el deseo del sujeto. Ahora bien, para el caso del capitalismo, es la mercancía la que ha mediatizado el deseo del sujeto. En este proceso la producción ha generado un sujeto para su objeto. Si asumimos que la finalidad de un discurso es organizar un goce generando un sistema específico de producción, diremos al tiempo que un discurso produce al sujeto y al objeto.

Pero la novedad del capitalismo no reside en que el deseo se convierta en motor de la producción, y el consumo en potencial para la repetición, sino en que la pulsión se encuentra enmarcada en la lógica fetichista de la contabilización de la plusvalía expresada en el dinero. Es porque en este circuito del dinero adviene en lugar de las relaciones sociales, en lugar de las fuerzas subjetivas, para velar el proceso, por lo que este circuito termina siendo un circuito integrado por el dinero. Así por ejemplo, la producción se echará a andar gracias al dinero disponible a partir del plustrabajo del trabajador que se invertirá en medios de producción, y luego el objeto producido a su vez logrará su valor de intercambio gracias al dinero como mercancía excluida del proceso productivo. Luego el consumo adquiere su dimensión en razón de la proporción equivalente de la mercancía en términos de dinero. Es justo esto lo que vela aquello que se encuentra en el fundamento del circuito producción-consumo, que en la lectura psicoanalítica se ha denominado pulsión, pero que gracias al fetichismo de la mercancía, devendrá el dinero en lugar de la falta.

II. La *Episteme*, la Ciencia y el Amo Moderno

Si se ha partido de la acumulación de la plusvalía y el circuito del capital, es para desentrañar los elementos más estructurales del discurso capitalista. Se ha visto ya que la contabilización de la plusvalía logra realizarse gracias a la capacidad disgregadora del capital, que Marx llamó el desglose de las combinaciones sociales de producción; es decir, el capital ha separado las relaciones intrínsecas al valor de uso del valor de cambio, de tal forma que por un lado está el saber, por otro los medios de producción y los bienes naturales, y en última instancia el trabajador como mercancía en forma de fuerza de trabajo. Proceso necesario para que pueda velarse el valor de cambio de la mercancía que, proviniendo del trabajador, se supone como producto del intercambio mismo. Es a partir de allí que aparece el dinero como medida común y universal de todas las mercancías, de donde tenemos el fetichismo de la mercancía, que viene en lugar de la falta de valor de la mercancía producto de la explotación del trabajador.

Pero este es un ángulo material. Aún hace falta reconocer los procesos culturales e históricos que acontecieron para que estas transformaciones ocurrieran. Existe toda una economía del goce en juego y para desentrañarla es necesario revisar con más detalle las transformaciones en la sociedad occidental, tratando de ubicar aquellos elementos en los que el capital entraría a triunfar sobre las costumbres y sobre el discurso que por cientos de años había sido el encargado de transmitir la herencia cultural. Podríamos decir que se trataba de un discurso Amo, concentrado en dos instituciones: la Iglesia y la monarquía. La primera, con mucho más poder y soberanía, pondría a la segunda a su servicio. Pero este orden medieval estaría a punto de estallar como producto de las transformaciones ocurridas hacia finales del siglo XII.

La ciudad marca una nueva forma de organización del goce, rompe la economía libidinal concentrada en las relaciones de la familia amplia del Medioevo, e introduce un control cada vez más totalizante sobre los vínculos sociales. El mercantilismo permite el intercambio del saber traído de Oriente, el cual se pone en disputa en las sociedades occidentales. Así, el deseo de saber culmina con la disgregación de la producción, lo que como consecuencia separa el saber-hacer, adviniendo saber-teórico por un lado, y fuerza de trabajo por otro. Este saber-teórico en manos de las instituciones hegemónicas culmina en la estructuración de un discurso Amo del lado del saber, que ordenará la vida social promoviendo prácticas del buen vivir y organizando los modales y costumbres cotidianas. En adelante la civilidad se logrará únicamente por medio de la educación de los instintos, pasando de manos de la familia a manos de las instituciones de enseñanza. La familia pierde su hegemonía sobre el control de sus miembros, y el padre de familia, que en un inicio era unas veces agente del Estado, otras de la Iglesia, será el encargado de transmitir estos principios que rigen la vida privada; no obstante, su lugar como organizador de las relaciones familiares se irá poniendo en entredicho con la fuerza del control totalizante del Estado, gracias al saber-poder de las nuevas ciencias. Por lo tanto, la relación entre los miembros de la familia y el Estado será cada vez más directa, perdiendo el padre su lugar como Amo y Señor de los bienes familiares. Al final de estas transformaciones sociales en pro de la civilidad, advendrá un nuevo amo, que por medio del saber-absoluto controlará la vida de la ciudad, y con esto las fuerzas del capital logran su dominio gracias a una matriz de producción entre saber-poder (Discurso del Amo y la de la Universidad).

1. *¿La liberación del siervo? o el robo del Amo al esclavo*

En la fenomenología del Espíritu, en el capítulo sobre la conciencia y la autoconciencia, Hegel destina un apartado para explicar el reconocimiento de las conciencias contrapuestas a través

de la relación entre el Señor y el Siervo. Su punto de partida es que el Señor es una conciencia que es para sí, pero este ser para sí lo consigue gracias a la mediación de otra conciencia, es decir que el Señor se relaciona con la cosa objeto de las apetencias, con los objetos terminados y para el consumo a través de otro. Pero este que produce el objeto de sus apetencias, el Siervo, es a la vez una conciencia dependiente.

El Siervo se limita en esta relación a transformar la cosa, pero la cosa al mismo tiempo es algo independiente, de manera que por este medio el Siervo puede superar la cosa y convertirse en autoconciencia, es decir que, para Hegel, el Siervo podría alcanzar su independencia gracias a su trabajo, en cuyo caso se convertiría en una autoconsciencia, es decir, en un ser para sí. Por su parte el Señor, que se relaciona con la cosa de un modo mediado, cae en la dependencia de la cosa al gozarla. Es así como la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil, la cual constituye su mediación, pues el Señor depende del Siervo para subsistir. Por otro lado, para este último, la verdad es la conciencia independiente, pues su Señor es la esencia, es aquel que lo protege de la muerte. Para Hegel, el Siervo superaría la existencia natural, es decir, el miedo de perder la vida, por medio de su trabajo, convirtiéndose así en un hombre libre.

El planteamiento hegeliano del paso de la sociedad del Amo a la sociedad del Saber, se explica gracias a la liberación del Siervo por vía del trabajo, síntesis necesaria debido a la contradicción presente en esta relación, pues mientras en el Señor el ser para sí está mediado por el otro, para el Siervo su temor es en él mismo, por lo que puede superarlo al ponerlo fuera.

Por su parte, en una lectura freudiana de esta contradicción, Lacan concluye que no es posible la liberación del esclavo por esta vía, fundamentalmente por la relación ambivalente entre el Siervo y el Señor, pues por un lado el siervo desea su muerte, pero por otro lado goza con la sujeción a la que se encuentra sometido. Su tesis está basada en el estudio de la neurosis realizado por Freud, en donde el neurótico se encuentra sostenido por el significativo del padre, y aun cuando este se presente como obstáculo para su independencia, es a la vez un medio para articularse en el lazo social; por esta razón, el Siervo paga con su trabajo.

Esta lectura de Lacan lo lleva a generar otro tipo de interpretación para explicar el paso de las sociedades medievales a las modernas; será hegeliano en el método, pero no lo acompañará en la síntesis. Lacan, en un estudio profundo de las estructuras discursivas afirma que antes de que el esclavo se hubiese liberado gracias a su trabajo, el Amo le habría robado el saber.

El primer argumento de Lacan que apoya la tesis del robo del saber al esclavo estriba en que el saber del esclavo no está desprovisto del aparato que lo transforma en un entretendido de lenguaje, lo que lo convierte en transmisible. En esta transmisión, el saber adviene como Amo. Se trata de robar al esclavo, no exactamente su saber sino su función a nivel del saber. Función que sería la del goce, en tanto su saber-hacer se convierte en medio de goce por el que paga con su trabajo. El segundo argumento tiene que ver con la posibilidad de transmitir el saber, para lo cual habría intervenido la filosofía en su función histórica, a través de la *episteme*.

Habría que poner en tensión estas dos hipótesis a partir del momento en que ingresa el saber antiguo en Occidente, momento de disputa de una nueva clase social emergente que comienza a configurar otro tipo de relaciones de producción, pero que a la vez permitirá organizar la sociedad a partir de una lógica del saber-poder. ¿Se habría liberado el esclavo gracias a la técnica de su trabajo, su saber-hacer, o habría sido el Amo quien le roba su saber para convertirlo en saber-teórico? Lo cierto es que el ingreso del saber Antiguo en Occidente marcará una época de luchas y disputas por el monopolio del conocimiento.

1.1. El auge de la civilidad

Según Elías, el elemento determinante de la Edad Media son las luchas entre la nobleza y la Iglesia por su participación en el poder y en la renta de la tierra. A partir del siglo XII comenzará a emerger una nueva fuerza que reconfigura esta relación, así como las relaciones espaciales: la burguesía. Al final de estas luchas, aparecen los principados como concentración del poder en el Rey. Se irá configurando lo que se conoce como la época del absolutismo, efecto de la institución de la Monarquía que culminará con la transformación del conjunto de la sociedad. Estas transformaciones van acompañadas de la emergencia de una clase intelectual, así como del concepto de **civilización**, que configurará una nueva moral. De esta manera, las cortes compartirán un “poder central” y sus funciones con la Universidad, con los centros de formación de los cortesanos²³¹.

El estudio de Elías demuestra la correlación entre el cambio de conciencia durante la Alta Edad Media y los procesos de constitución del Estado, lo que como consecuencia conllevó una centralización de la sociedad que alcanza su madurez en la forma absolutista de gobierno. La concentración del poder en el principado habría ocurrido gracias a la acumulación del dinero del sistema fiscal, de manera que sus ingresos aumentaban a medida que lo hacía la circulación monetaria; mientras tanto, los señores feudales y todos aquellos que tenían una renta fija, iban perdiendo poderío. Pero este poder monetario, si bien había fortalecido a la nobleza, al mismo tiempo había llevado a que la burguesía fuera ganando cada vez más poder, aunque por un tiempo ninguno mantuvo la absoluta supremacía sobre el otro, mientras llegaba la época de las revoluciones burguesas.

El concepto de civilización es retomado por Elías a partir de la obra de Erasmo de Rotterdam “*De civilitate morum puerilium*” (“De la urbanidad en las maneras de los niños”). La tesis de Elías es que “un florecimiento tal, más o menos repentino, de palabras dentro de una lengua, indica casi siempre transformaciones en la propia vida de los seres humanos”²³². Elías demuestra que mientras el término *courtoisie* (cortesía) va desapareciendo, el concepto *civilité* va cobrando más fuerza, al punto de predominar sobre el primero en el siglo XVII.

El libro de Erasmo trata de la conducta de las personas en la sociedad; se detiene en varios detalles que tienen que ver con el comportamiento, con la actitud corporal, la vestimenta, la expresión de los gestos, en general, de los comportamientos externos²³³, considerados como expresión de la interioridad humana.

Los libros de Erasmo alcanzaron una gran difusión. Varios de los comportamientos indicados tenían su legado en la sociedad Antigua, lo que quiere decir que se trata de “un poco de trabajo de todo el mundo.”²³⁴ En el libro aparecen comportamientos que eran propios de la época; se trata de un saber popular que logra ser extraído por el humanista y devuelto luego como normas de comportamiento universal, antes que como normas de una clase concreta. Esta moral, que sostenía el movimiento pulsional al interior de la organización feudal habría sido puesta fuera, rechazada, para advenir como imposición de un poder hegemónico. Intento de robar el goce encarnado en la ley.

Se trataba entonces de “las mismas reglas de juego social que en la Edad Media se transmitía oralmente como si fueran un bien común”²³⁵. Estas reglas ahora son enunciadas de una forma

²³¹ Elías Norbert, El proceso de la civilización investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, (México: Fondo de cultura económica, 1987), 100.

²³² *Ibíd.*, 100.

²³³ *Ibíd.*, 100.

²³⁴ *Ibíd.*, 116.

²³⁵ *Ibíd.*, 118.

nueva, y a partir de un saber-teórico del experto. Se trata de una época en que la clase caballeresco-feudal se encuentra en decadencia, mientras que la clase cortesano-absolutista se está gestando, y de otro lado emerge la clase secular-burguesa, de la que harán parte los intelectuales. Es a partir de la emergencia de esta nueva clase, que se va instalando una nueva moral: la civilidad. Desde luego los intelectuales para posicionarse se abrían paso entre los cortesanos, razón por la cual, escritos como el de Erasmo, servirán para posicionarse y entregar su saber-teórico al principado.

Erasmo es ejemplo de la conciencia del intelectual que se va elevando por medio del conocimiento y la escritura, y que se legitima gracias al estudio de los libros. Se trata de los humanistas, que aun cuando se encontraban en interrelación con los cortesanos, mantenían cierta independencia gracias a su saber. Esta clase intelectual había desarrollado unos métodos específicos para lograr extraer el saber popular por medio de la observación. Enriquecen sus escritos, lo que hace de su lectura algo comprensible para el conjunto de las clases sociales, pues los ejemplos son cotidianos, método que permite a Erasmo comprender la psicología de la época.

Según Elías, había aparecido una tendencia de los individuos en la Edad Media a observarse a sí mismos. De esta manera, “cada vez se hace más matizada la sensibilidad respecto a lo que está y no está permitido para no molestar y no sobresaltar a los otros: cada vez es más rígido el mandato social de no herir a los demás en el contexto del nuevo marco de dominación.”²³⁶ Así, comienza a emerger una mayor sensibilidad con respecto a la comprensión de los puntos de vista del otro, moral que podría resumirse en la frase “perdona sus faltas a los demás”²³⁷. Será esta la virtud principal de la *civilitas*, que rencarna en el antiguo mandato de Cristo “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”²³⁸.

Pero esta forma de corregir, aunque más suave, intensifica la presión de unas personas sobre otras, se convierte en un medio de intercontrol, que no por ello deja de ser coercitivo, lo que hace que se conviertan en costumbres más duraderas. Lo que ha crecido es la presión para conseguir autocontrol, como mecanismo para cambiarlas pautas de comportamiento.

El auge y la consolidación de los principados y los Estados absolutistas se dio gracias a la emergencia de esta clase intelectual, que de alguna manera lograría extraer unos principios populares para convertirlos en una moral de la etiqueta y las buenas costumbres, función a nivel del goce en relación con la ley; se trata de la manera como el Amo irá robando el saber al esclavo, a partir de una clase intelectual que utiliza mecanismos de observación y análisis de los comportamientos, para llevarlos luego al Amo, quien consolida gracias al saber-teórico del humanista nuevas estrategias de control social. Pero Elías muestra también que este proceso de consolidación de las monarquías absolutas, se habría realizado gracias a la influencia de los burgueses sobre los principados, logrando que se acumulara un excedente de capital, es decir que es el capital, el que llevado al campo del gobierno, irá logrando la disgregación del saber-popular, para convertirlo en saber-experto.

Con el concepto de civilización emergerá la sociedad moderna, desligándose poco a poco de la herencia feudal; significativo que logra organizar la ciudad y el goce, pero que al tiempo introduce nuevas pautas morales en los ciudadanos. Pero no se trata siquiera de nuevas pautas, sino de aquellas que transmitía el orden familiar, que ahora advienen como saber experto, cambiando el lugar de la enunciación. La emergencia de esta clase intelectual-humanista, se ha consolidado gracias al auge de la escritura, que se convierte en adelante en

²³⁶ Ibid., 125.

²³⁷ Ibid., 125.

²³⁸ Ibid., 125.

una potencia transmisora. Es necesario detenerse para observar cuales son las disputas que se dan en la consolidación de esta clase intelectual, y en la configuración de lo que Lacan llamó “Discurso Universitario”.

1.2. La organización del goce en la ciudad

El paso de las sociedades medievales a las modernas estuvo marcado por la aparición de las ciudades, de tal forma que el paso del discurso del amo al discurso Universitario, requiere de esta nueva forma de organización espacial. Las ciudades marcan entonces una nueva forma de organización del goce.

En las ciudades se impone la división del trabajo. El intelectual es un hombre de oficio que se instala en la ciudad para vender su fuerza de trabajo. Antes existían en las sociedades tres clases sociales: los clérigos, los nobles y los siervos. El siervo era también artesano en cuanto cultivaba la tierra, así como el noble era también soldado, propietario, juez y administrador. Por otro lado, los clérigos eran todo a la vez: hacían las veces de profesores, sabios, escritores. De esta manera, “el trabajo del espíritu constituía solo una de sus actividades.”²³⁹ Estaba ordenado con el resto de su vida, no había una separación en “las combinaciones sociales del trabajo”, separación necesaria para la producción de la plusvalía. Así, el hombre cuyo oficio es escribir o enseñar, únicamente aparece con el auge de las ciudades.

Le Goff diferencia las ciudades medievales de las modernas. Las primeras se caracterizan por estar encerradas dentro de murallas, en donde existe una agrupación de habitantes protegidos por un jefe militar y cuya vida económica está organizada alrededor de un mercado local destinado a las necesidades cotidianas. Esta forma de organización, está instituida alrededor del papel de la familia, encargada de transmitir la cultura.

La aparición de las ciudades modernas como fenómeno amplio surge, según Le Goff, alrededor del siglo XII; la ciudad moderna es concebida como una revolución, al menos en el sentido espacial de la organización de la vida y los intercambios sociales, lo que implica una nueva forma de organización de lo íntimo y lo privado, y en esa medida del cuerpo y la sexualidad, como lo muestra Philippe Ariès en su trabajo sobre “La historia de la vida privada”²⁴⁰; pero esta revolución irá acompañada de lo que denomina Le Goff la revolución cultural, que se basa en el interés intelectual que se encuentra marcando el paso de la Edad Media a lo que conocemos como Renacimiento.

2. *El deseo de saber y el cuestionamiento al Amo antiguo*

El renacimiento está marcado por el regreso al saber del mundo antiguo. Este paso por los escritores antiguos implica un realce de la *filosofía*; así pues, la ciencia moderna surge de los escritores clásicos, considerados por los intelectuales modernos como hombres de ciencia. Los antiguos reaparecen como portadores de las artes liberales, lo que como consecuencia desplaza el saber de la teología a un segundo plano. Pero en este espíritu del intelectual del siglo XII, prima el artesano, razón por la cual se ancla la filosofía antigua dentro de su técnica. Así, el saber es puesto en la lógica del saber-hacer, y el intelectual adviene sobre el espíritu del artesano.

²³⁹ Le Goff Jacques, Los intelectuales de la edad media (Barcelona: Gedisa editorial, 1993), 25.

²⁴⁰ Ariès Philippe, Duby Georges, Historia de la vida privada, (Madrid: Grupo Santillana Ediciones, 2001)

Fue el auge del mercantilismo lo que permitió, el intercambio, del saber de Oriente. Le Goff muestra cómo, mientras Occidente únicamente tenía materias primas para exportar, los productos y objetos, así como los manuscritos de la cultura greco árabe, le llegaban de Oriente: Bizancio, Damasco, Bagdad. Las dos zonas de contacto para recibir estos manuscritos fueron Italia y España, por donde ingresan las obras de Aristóteles, Euclides, Ptolomeo, Hipócrates y Galeno. No obstante, aún queda el trabajo final para poder transmitir este saber a Occidente: se trata del papel que jugarán los traductores. Serán estos obreros de la cultura los que traducirán, no solo el saber antiguo a Occidente, sino al mismo tiempo el método, a saber, el Razonamiento y la Lógica.

El ingreso de este saber a Occidente, va a generar una suerte de deseo de saber generalizado, marcado por dos fenómenos: por un lado la aparición de profesores independientes o agregados, y como consecuencia de esto, la atracción de alumnos en un número cada vez mayor hacia las casas de estos profesores o hacia los claustros eclesiales. Según lo relata Le Goff, París se convertirá en el centro de este fenómeno, por lo que será considerada como la ciudad faro, “fuente de todo goce intelectual”²⁴¹, mientras es vista por otros como la ciudad de la perdición, llevada por la “perversidad de espíritus entregados a la depravación.”²⁴² Vemos así cómo la imbricación de la ciudad con el conocimiento intelectual va a marcar una estrecha relación entre saber y goce.

A partir de este momento comienzan a oponerse dos tipos de escuela, la monástica (de la soledad y el claustro) y la escuela del ruido y la ciudad. La una es la escuela de Cristo y la otra la de Aristóteles e Hipócrates. Esta oposición sitúa una paradoja, pues por un lado, mientras los intelectuales urbanos absorben el pensamiento greco-árabe, el espiritualismo monástico reclama un retorno al misticismo oriental. Este movimiento culmina con el retiro de los monjes de la enseñanza urbana, dejando abierto el camino para el desarrollo de escuelas nuevas.

A partir de la configuración de esta clase intelectual, apareció en París un grupo denominado “Los goliardos”. “Se trata de una caterva de bohemios errantes, vagabundos, bribones, juglares y bufones, turbadores del orden,”²⁴³ y por lo tanto considerados peligrosos. Sin embargo, otros los veían como un grupo que encarnaba la oposición al feudalismo, apreciados como inteligencia urbana y medio revolucionario.

Esta clase de vagabundos intelectuales muestra una especie de cuestionamiento al Amo antiguo, gracias a un deseo de saber que se había expandido en las ciudades emergentes; Le Goff cuenta que los Goliardos eran de origen urbano, campesino y en algunos casos nobles. Son producto de la expansión demográfica, que arroja a los caminos y sus cruces marginados y desdichados, configurándose así las ciudades. Los Goliardos escapan al esfuerzo de la Alta Edad Media por hacer que cada uno permanezca en su orden, por lo que remarcan la imposibilidad del discurso del Amo, a saber, que es imposible gobernar.

Pero esta clase de intelectuales urbanos, no se dedica únicamente a vagar por las calles, sino que además forman en las escuelas urbanas bandas de estudiantes pobres que trabajan como domésticos de sus condiscípulos. Le Goff cuenta que para ganarse la vida, estos estudiantes se convierten en juglares y bufones; así, los estudiantes pobres que no tienen domicilio se lanzan a la aventura intelectual siguiendo al maestro que les gusta, trasegando de ciudad en ciudad para difundir sus enseñanzas. Se trata de estudiantes que se han decidido por el estudio antes que por la guerra (hay que recordar que por esa época están en germen las denominadas guerras de las Cruzadas). Los Goliardos expresan fundamentalmente una negación a las

²⁴¹ Le Goff, *op.cit.*, 37.

²⁴² *Ibíd.*, 37.

²⁴³ *Ibíd.*, 39.

enseñanzas de la iglesia y la moral tradicional; cuestionamiento a la sociedad del Amo antiguo. Critican fundamentalmente a los que están vinculados políticamente con las estructuras de la sociedad, “el papa, el obispo, el monje.”²⁴⁴ Desde luego las críticas anti-pontificias vienen también de otros sectores, como los gibelinos, que sostienen al partido del imperio pero atacan el papado.²⁴⁵

Pero el desprecio del Goliardo no se limita a los clérigos, sino que está dirigido hacia los campesinos que ellos mismos encarnan, así como también al noble y al militar; gozan además de un gran prestigio con las mujeres, por lo que se jactan de esta superioridad ante los señores feudales. El nacimiento de los intelectuales remarca una estrecha relación entre ciencia y revolución sexual. Lacan había enunciado esta relación, y por esta razón dice que para comprenderlo habría que penetrar “los correlatos de una subversión sexual de escala social, con los momentos incipientes en la historia de la ciencia”²⁴⁶.

El fin de los Goliardos llegaría luego de una serie de persecuciones en el siglo XIII debido a que no se les permitió encontrar un lugar propio en el espacio universitario “del que desertaron... para abandonarse a una vida errante.”²⁴⁷ Paradójicamente sería la Universidad la que terminaría por hacer desaparecer esta clase de vagabundos.

2.1. El intelectual como artesano

Le Goff comenta que los intelectuales del siglo XII, al estar situados en el taller urbano, ven el universo a la imagen del taller: hombre que se reafirma como artesano que transforma y crea. De esta manera la nueva enseñanza²⁴⁸ debe dar lugar a las “técnicas científicas y artesanales que constituyen una parte esencial de la actividad del hombre.”²⁴⁹ Según Le Goff “el intelectual urbano del siglo XII se considera y se siente como un artesano, como un hombre de oficio comparable a los otros habitantes de la ciudad.”²⁵⁰ Su función es la de enseñar las artes²⁵¹ liberales, que no son una ciencia, sino una técnica. Si el intelectual es un artesano, podría decirse que el trabajo en este punto se encuentra aún constituido por las combinaciones sociales de producción, y el saber del artesano constituye por ahora un saber-hacer, que le permitiría según Hegel²⁵² constituirse como consciencia independiente.

En esta relación entre el saber y el taller el profesor oficia como intelectual y reconoce la relación entre ciencia y enseñanza; considera además que la ciencia debe ponerse en circulación. De esta manera las escuelas se convierten en talleres que fabrican ideas, en donde

²⁴⁴ *Ibíd.*, 43.

²⁴⁵ Por eso, Le Goff define a los Goliardos más que como revolucionarios como Anarquistas. Su crítica se dirige al papado justo cuando están transformando su dependencia feudal por el poder del dinero, y de hecho realizan una denuncia a partir de una frase del Papa para justificar esta transformación, en donde este dice “El Señor no dijo mi nombre es la Costumbre,” los Goliardos los acusan con la frase “Mi nombre es Dinero” Se trata de un momento en el que la nobleza y el clero comienzan a comprometerse con los mercaderes.

²⁴⁶ Lacan Jacques, *Psicoanálisis, Radiofonía y televisión*, *op. cit.*, 57.

²⁴⁷ Le Goff Jacques, *op.cit.*, 47.

²⁴⁸ Este era un currículo organizado según las artes liberales, a saber, la gramática, la retórica, la dialéctica, la aritmética, la música, la geometría, la astronomía, la física, la mecánica y la economía.

²⁴⁹ Le Goff Jacques, *op.cit.*, 65.

²⁵⁰ *Ibíd.*, 65.

²⁵¹ Este arte constituye la especialidad del profesor. De manera que es considerada arte “toda actividad racional y justa del espíritu aplicada a la fabricación de instrumentos, tanto materiales como intelectuales; una técnica inteligente del hacer.”, *Ibíd.*, 65.

²⁵² Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Bogotá, Fondo de cultura económica, 1993.

estas últimas se transforman en mercancías; recordemos que en la denominación que hace Lacan del discurso del Amo se puede leer tanto Amo como Maestro, por efecto del significante *Maître* con que lo designa.

Pero a partir de aquí surge una proyección de este saber hacia otras esferas, o más bien, la iglesia que tanto había criticado la emergencia de las artes liberales y que había apartado a sus monjes de las ciudades, comenzó a incorporar en su enseñanza el saber de los innovadores. Esta inspiración de la Iglesia ha surgido fundamentalmente de la filosofía, que le inspira al Amo medieval el deseo de saber, pues recordemos que las tesis de Santo Tomás de Aquino, uno de los más reconocidos exponentes de la filosofía medieval, habrían sido extraídas de Aristóteles. Expoliación de aquello a lo cual se habían hecho los intelectuales como herramienta para cuestionar el orden imperante y que culminará con la organización corporativa de maestros y estudiantes, conocida como Universidad.

3. *El Auge de las Universidades y sus luchas*

El siglo XIII es considerado por Le Goff como el siglo de las universidades, las cuales se han conformado para agrupar a un número de miembros que se organizan para defender sus intereses instalando a su vez un monopolio para su beneficio. La configuración de las universidades se debate entre los poderes eclesiásticos y los laicos como intento de conseguir su autonomía. La adopción en las órdenes clericales de las artes liberales llevará a que los universitarios tengan que ser clérigos.

Pero las Universidades también deben enfrentar los poderes laicos; en primer lugar el poder real, pues “los soberanos trataban de dominar corporaciones que aportaban riqueza y prestigio a su reino”²⁵³, puesto que formaban a los funcionarios reales. Como se ha descrito a partir de Elías, durante el siglo XIII comienzan a hacerse cada vez más fuertes las reformas de la centralización monárquica, anclada en la relación saber-poder, para gobernar.

Las luchas en la Universidad no se dieron de manera pacífica, sino que estuvieron llenas de sucesos sangrientos²⁵⁴. Estas luchas se jugaban además contra el poder comunal, es decir contra el poder de la ciudad que era el de los burgueses. Pero las universidades lograrán salir victoriosas de estos combates gracias a la cohesión y determinación, “al amenazar con emplear la huelga y la secesión.”²⁵⁵ Además, los poderes eclesiásticos y civiles encontraban ventajas en los universitarios, pues conformaban una clientela económica para los burgueses, mientras que para la nobleza y el Estado se convertían en un semillero de consejeros y funcionarios.

El papado, que ahora estaba aliado con los universitarios, tenía varios intereses en juego; en primer lugar, al sustraerse del poder laico las instituciones universitarias quedan bajo jurisdicción de la iglesia, y en segundo lugar, los intelectuales se ven obligados a pertenecer a la Iglesia. Así, las universidades quedan sometidas al dominio de la Santa Sede, integradas a sus políticas, por lo cual los intelectuales terminaron convirtiéndose en agentes pontificios.

²⁵³ Le Goff, *op. cit.*, 214.

²⁵⁴ Uno de estos ocurrió en París en 1229 en un enfrentamiento entre estudiantes y la policía real; Le Goff cuenta como en una reyerta muchos estudiantes fueron muertos a manos de los sargentos reales. Como consecuencia de esto, la universidad se declara en huelga. Pasaron dos años antes de que se dictara algún curso en París; en 1231 San Luis y Blanca de Castilla reconocen la independencia de la universidad. Así ocurriría también en Oxford que tuvo que pasar por varios conflictos entre 1232 y 1240.

²⁵⁵ Le Goff Jacques, *op.cit.*, 74.

De manos del poder clerical, la universidad se vuelve internacional debido a que sus miembros, tanto profesores como estudiantes provienen de todos los países, pero además, porque “la ciencia no conoce fronteras,”²⁵⁶ tienen además derecho a enseñar en todas partes. Por esta razón Le Goff afirma que el monopolio del conocimiento, a diferencia de los otros mercados, trasciende el mercado local. Podría decirse entonces que, antes de la expansión del mercado, la Universidad había logrado rebasar el marco urbano del que había nacido, de manera que la lleva a superponerse a las diferentes clases y grupos sociales. Comenzaban a configurarse tres sectores: el de los mercaderes, el de los nobles y el de la universidad, elementos que configuran el discurso del amo moderno.

3.1. Titulación y Nominación en el discurso moderno

El papel que comienza a cumplir la universidad a partir de este momento es el de la titulación. Dispone de algunos mecanismos como la organización del tiempo, la organización de los currículos y los exámenes, para que los estudiantes puedan recibir sus títulos. El título que acreditará al candidato para enseñar después de haber aprobado el examen público es, de alguna manera, el mecanismo necesario para ser reconocido tanto por la comunidad académica como por aquellos a quienes irá luego a enseñar. A partir de la aprobación de los exámenes los estudiantes serán aceptados en el seno de la comunidad universitaria, ritual acompañado de banquetes que sellará “la comunión espiritual con el grupo.”²⁵⁷ La titulación universitaria irá relevando poco a poco la nominación que se establecía por cuenta del reconocimiento de la iglesia y la monarquía: títulos de nobleza que otorgaban reconocimiento social.

Le Goff cuenta que existían rituales de iniciación no oficiales, que estaban encaminados a simbolizar el paso del campesino rústico al hombre civilizado, ritos que marcan el paso de “la bestialidad a la humanidad, de la rusticidad a la urbanidad.”²⁵⁸ Abandono de aquella condición de la que todos vienen, pero que debe ser arrojada en aras de la encarnación del hombre civilizado, rituales que señalan el paso entre el discurso del Amo Antiguo al del Amo moderno.

Este hombre civilizado que ha recibido una titulación es dotado además con una serie de instrumentos que le permitirán ejercer su oficio; se trata fundamentalmente del cambio radical entre la enseñanza puramente clerical, que se realizaba por vía oral, y la nueva enseñanza en la que el libro se convierte en la base de la enseñanza como “expresión de otra civilización.”²⁵⁹ En adelante el libro se convertirá en símbolo del saber, tal y como lo revela el caso de Dora estudiado por Freud, y en donde Lacan demuestra que su deseo se dirige hacia el saber representado en la Enciclopedia, por lo que estaría en relación con el Goce.

Además de la lectura del libro, Le Goff cuenta cómo los estudiantes debían conservar por escrito los cursos de los profesores. De hecho, estos eran publicados y se convertían en material de estudio para el examen. La repercusión de esto se evidencia en los procesos de la confección del pergamino. Se trata de una superficie que a la manera del cuerpo es llevada ahora al plano del papel para convertirse en lugar de inscripción y de marcas provenientes del discurso del saber. Así también los cambios en los instrumentos de escritura se irán haciendo cada vez más complejos. De esta forma se acelera cada vez más la circulación y difusión de la cultura escrita, las universidades se convierten en industrias de producción y reproducción del

²⁵⁶ Ibíd., 77.

²⁵⁷ Ibíd., 83.

²⁵⁸ Ibíd., 84.

²⁵⁹ Ibíd., 87.

saber. De manera que “a la sombra de las universidades se constituye todo un pueblo de copistas que a menudo son estudiantes pobres que se ganan así su subsistencia.”²⁶⁰

Pero este intelectual del siglo XIII se encuentra frente a varias incertidumbres, entre las cuales está la cuestión del sustento. ¿Pues cómo podrá sobrevivir en la ciudad y pagar sus estudios en la universidad? Algunas de las soluciones implementadas en el momento irán desde el salario para el maestro hasta la beca para el estudiante²⁶¹. La opción más viable para el maestro será la de vivir del dinero de sus alumnos pues así tendrá la ventaja de estar libre frente a los poderes eclesiales y civiles. Es así como se imbrica con los talleres urbanos, en donde ellos venden su ciencia, mientras los artesanos venden sus productos²⁶².

Ante esta problemática, la Iglesia proclamó la gratuidad de la enseñanza, con el objetivo de asegurar la educación a los estudiantes pobres, pero además, porque se consideraba la ciencia como un don de Dios, del que por lo tanto no podía privarse a nadie; este mecanismo “frenaba considerablemente el movimiento que llevaba a los intelectuales al laicismo,”²⁶³ pues aquellos que querían ser profesores se encontraban sujetos a la dependencia de la Iglesia.

Ante este panorama, comenzaron a surgir escuelas laicas, pero a diferencia de las anteriores, su énfasis era la formación técnica. Comenzaba así a ampliarse la brecha entre cultura general y formación técnica. A esto se suma, la lucha entre los maestros seculares y los mendicantes, pues los últimos obtenían el título de teólogos sin haber obtenido el magisterio en artes, lo cual constituía un requisito, puesto que la formación planteaba el problema de la subsistencia material y de la ciencia, pero sobre todo, los maestros laicos denunciaban de los mendicantes romper la solidaridad universitaria “pues continuaban dictando cursos cuando la universidad estaba en huelga.”²⁶⁴ Además, los mendicantes acaparaban a los estudiantes para dirigirlos hacia la vocación monástica.

3.2. Del saber-hacer al saber-teórico

Mientras los intelectuales procuraban mantener ligado el trabajo intelectual al trabajo manual, de manera que su trabajo era solidario con el taller urbano, los escolásticos socavaban las bases de tal unión, pues declaraban que “no eran obreros de manos”²⁶⁵; por esta razón afirmaban que el arte más perfecto era aquel ligado a la imitación de la naturaleza, desconociendo con esto la creación del trabajo humano.

El impacto de esta lucha por el saber y el método llevaría a que, al final del siglo XIII, los intelectuales escolásticos conformaran una tecnocracia intelectual, convirtiéndose en consejeros y ministros: una masonería universitaria que comenzará a dirigir la cristiandad. Bacon será uno de los exponentes de esta intención. De hecho “implora al papa para que tome

²⁶⁰ *Ibíd.*, 87.

²⁶¹ Le Goff cuenta que el maestro era pagado unas veces por los estudiantes y otras por lo poderes civiles, así como la beca era unas veces un don de un mecenas privado y otras la subvención de un organismo público. Entonces el intelectual se definirá o bien como trabajador-productor, o bien como rentista-privilegiado.

²⁶² Los maestros se encontrarán por esta vía de subsistencia con una dificultad: el mal pago de los estudiantes; pues “todos quieren saber pero ninguno quiere pagar el precio del saber.” Le Goff Jacques, *op. cit.*, 87.

²⁶³ *Ibíd.*, 98.

²⁶⁴ *Ibíd.*, 100.

²⁶⁵ *Ibíd.*, 105.

la iniciativa de constituir esa cohorte dirigente.”²⁶⁶ Es así como la ciencia irá imbricándose con la política, aun cuando manteniendo la distancia con la acción política.

Vendrá a partir de este momento “la era del príncipe”, expuesta detalladamente por Maquiavelo, en donde la posibilidad de ganar riqueza y prestigio llevará a que los antiguos poderosos se unan a estas, así como también los hombres nuevos. Es allí en donde surge el humanista. Así, el universitario de fines de la Edad Media ha elegido “definitivamente entre pertenecer al mundo del trabajo e integrarse en los grupos privilegiados.”²⁶⁷ Como efecto de esta elitización del conocimiento irán desapareciendo de las universidades los estudiantes pobres, pues únicamente accederán aquellos que tienen un protector.

A partir de entonces la universidad comienza a entrar en relación con las rentas de tipo feudal o capitalista, pues los pagos de los profesores comienzan a realizarse de acuerdo a una escala móvil en concordancia con el aumento del costo de vida, mientras que las becas de los estudiantes tratan de mantenerse a una tasa fija. No obstante, la mayoría de profesores y universitarios se van convirtiendo en ricos propietarios al lado de aquellos rentistas que han patrocinado sus estudios; algunos se dedican a prestar dinero a los estudiantes necesitados reteniendo como prenda sus libros. Son a la vez estas razones de orden financiero las que “empujarán a los universitarios hacia... las cortes de los príncipes.”²⁶⁸

Se configura así una oligarquía universitaria, en la que no sólo los hijos de los intelectuales obtienen rebajas en sus estudios, sino que además heredan las cátedras de sus padres. Según Le Goff este mecanismo logró conferir al estatuto universitario la herencia de la nobleza. Los universitarios ingresan a la aristocracia apelando al argumento de que llevaban una vida propia de nobles. Las cátedras y los rituales para acceder a ella se irán convirtiendo cada vez más en un lugar de exaltación y magnificencia que les otorga un carácter señorial. “El anillo de oro, la toca, el birrete... son cada vez más emblemas de prestigio”²⁶⁹.

Se presenta entonces una evolución en el título de maestro. Al principio este era el capataz o jefe de taller, y el maestro de escuela era como los otros artesanos, pero ahora se convierte la maestría en un título de gloria, de manera que los alumnos comienzan a llamar a su maestro “Mi señor”, lo que denota una relación de vasallaje. En adelante, el alumno no será más que un vasallo del maestro. La ciencia se convierte en un instrumento de poder, instalándose una especie de equivalencia entre caballería y ciencia. El asunto aquí es que los intelectuales, que en algún momento habían estado unidos a la clase trabajadora, se habían distanciado de ellos. Distinción que llevará básicamente a una división entre ciencia y técnica. Saber-hacer desglosado que se lleva al plano del saber-teórico.

Pero si bien la universidad estaba en manos del clero, comenzaba a surgir un divorcio entre la razón y la fe. Esto marcará el ingreso en la sociedad moderna. Por otro lado, emergía una suerte de corriente anti-intelectualista que ponía de presente los límites de la ciencia experimental. Aristóteles es rebajado ahora a opinión, retornando en el escolasticismo una pasión por la ignorancia. Será este el campo propicio para que surja la duda de Descartes, por un lado como intento de separación de la fe, pero por otro como reconciliación con ella al reintroducir a Dios como certeza.

De este intento de separación entre razón y fe, surgirá la Universidad en alianza con la política, y el Estado será alimentado con la ciencia; el Estado no solo confina a la Iglesia a un dominio

²⁶⁶ Ibid., 114.

²⁶⁷ Ibid., 116.

²⁶⁸ Ibid., 116.

²⁶⁹ Ibid., 119.

espiritual, sino que al tiempo “reclama para sí una misión espiritual”²⁷⁰. Esto se realizará gracias a las ciencias jurídicas, pues ahora el Estado tiene el poder de juzgar los actos lícitos e ilícitos realizados y omitidos por los hombres. Le Goff recuerda al respecto las palabras de Lutero: “todo lo que es ejecución de la ley moral en el siglo escapa a la iglesia y corresponde al Estado.”²⁷¹

Surgirá de allí el humanista del Renacimiento en oposición al intelectual medieval. La diferencia estriba en que este humanista es anti-intelectualista y está marcado fundamentalmente por la fidelidad de la filología, lo que se puede observar en su obsesión por la traducción. Así, el humanista se consagrará a escribir para los iniciados distanciándose del intelectual del taller urbano abierto a todo el mundo. El humanista configura una academia cerrada, que será trasladada de la universidad al colegio convirtiéndose en un centro de formación para la élite. El saber ha pasado así del mundo de la ciudad al mundo de la corte. Los humanistas están más “alejados socialmente que los intelectuales medievales”²⁷², pues desde el principio han estado bajo protección de grandes funcionarios y en medio de la riqueza. El humanista abandona entonces el contacto con las masas, aquello que mantenía el vínculo entre la ciencia y la enseñanza. Es aquí n donde, si bien el Renacimiento aporta sus ideas para el progreso humano, “es al principio un repliegue, un retroceso.”²⁷³ La imprenta favorecerá al principio únicamente a una élite, mientras el pueblo ha sido separado de la vida cultural.

Esto constituye lo que Lacan ha denominado el robo del saber al esclavo.

3.3. Una nueva organización del goce

Le Goff muestra el papel que tuvo el mercantilismo y el capital, en el intercambio del saber entre Oriente y Occidente, introducción del saber antiguo y de la filosofía gracias al papel que jugaron los traductores. Pero además permite observar la función que tuvo la filosofía en la inspiración del deseo de saber del Amo antiguo. Desde luego, este tránsito, al tiempo habría sido logrado gracias al empuje que realiza el movimiento de los Goliardos, que podríamos decir, a la manera de la histérica, empuja al Amo para que produzca un saber. Los Goliardos habían logrado cuestionar el discurso imperante, en cabeza del papado.

Vemos en los Goliardos una relación entre los momentos incipientes de la ciencia y la revolución sexual, asunto que nos permite remarcar una relación entre el discurso de la ciencia y el discurso de la histérica. Pero si bien en un primer momento estas artes llamadas liberales se habían imbricado con los talleres de arte, lo que mantenía una relación saber-hacer, la emergencia de la Universidad marcará una brecha entre el saber-hacer y el saber-teórico; el discurso Universitario expresa la expoliación del saber por parte del Amo moderno, que tal cual lo muestra Le Goff, se habría dado en medio de luchas y disputas.

Pero esta hegemonía del discurso Universitario en su colonización sobre la ciencia, lleva a que se transformen las instancias nominativas y tituladoras, es decir, aquellas encargadas de inscribir a los hombres en el orden social por medio de un nombre que le otorga reconocimiento. El discurso Universitario, como Amo de la modernidad, se habría reservado para sí el derecho a la titulación, y la nominación.

²⁷⁰ Ibid., 133.

²⁷¹ Ibid., 133.

²⁷² Ibid., 148.

²⁷³ Ibid., 148.

En esta nueva organización del goce aparecerán objetos que serán investidos libidinalmente; como el libro, y el papel, que constituyeron superficies por excelencia de transmisión del saber. Al mismo tiempo, la hegemonía sobre el saber intelectual llevará a que los intelectuales queden del lado del discurso de gobierno, elitizándose el conocimiento, pero al tiempo abriendo cada vez más la brecha entre el saber-hacer y el saber-teórico. Este último triunfará sobre el primero con la emergencia de los humanistas; no obstante, el saber-poder continuará siendo salvaguardado gracias a los mecanismos de elitización del conocimiento, y a la conformación de logias que intentarán preservar el saber del robo del amo moderno.

Pero esta nueva forma de organización y distribución del saber es concomitante con una profunda transformación de la familia; su función de transmitir la cultura a las generaciones siguientes habría pasado a manos del saber Universitario. Surge ahora la pregunta por la manera como impactaría esto las relaciones familiares, y la forma como habría sido posible transmitir dicha función, expoliando a la familia de su papel en la introducción del sujeto en la cultura.

4. Las transformaciones en la vida familiar

La ciudad se organiza en torno a los problemas de salud pública, por ejemplo, el problema del control de la evacuación de los desechos. No en vano irán proliferando los excusados como un espacio en donde se puede aislar de la mirada del otro. Philippe Braunstein²⁷⁴ muestra cómo en la época, era común que cada uno cargara la yacija sobre la que orinaba o vomitaba. Era común también que las personas se agacharan en cualquier lugar para deponer, lo que daba lugar, cada vez más, a escándalos. La organización de la ciudad que da origen al hombre moderno, instala una organización de la mierda y de los objetos desechados por el cuerpo. Así, la organización de la ciudad será concomitante con un mayor control sobre el cuerpo. De hecho, el acto sexual de los recién casados, que comúnmente en la sociedad Medieval se realizaba en público, bajo la mirada de allegados y la exposición de las sábanas al día siguiente, va a llevarse cada vez más hacia la sombra y el retraimiento. La organización de la modernidad y la vivienda moderna, así como de sus relaciones, no solo se irá privatizando, sino que además implica toda una reorganización de la mirada²⁷⁵. Esto a su vez llevará a un mayor control y cuidado sobre el cuerpo, lo cual estará ligado al pudor. Herencia aristotélica de la unión entre medicina y moral que llevará a la instalación de un control a partir del saber experto.

Esta moral estará reforzada por el adiestramiento que se da en las escuelas, en donde el aprendizaje de la disciplina comienza con el silencio, y en donde se exige mayor precisión en la memoria ante la escasez del libro. Braunstein afirma que esta práctica de la memoria era una “necesidad en sociedades en las que el escrito seguía siendo el sistema de referencia sólo para una élite.”²⁷⁶ Faltará que aparezca la imprenta en el siglo XIV para que las imágenes y los textos puedan circular como auxiliares de la memoria.

Pero a lo que lleva esta retracción de la familia, esta privatización de la misma, es a la instalación de un tipo de relaciones que están concentradas en el jefe de familia. Observemos que estos vínculos se encontraban antes sostenidos básicamente por un Amo, de quien

²⁷⁴Braunstein Philippe, “La emergencia del individuo: situación de la soledad, siglos XI – XIII.” en Historia de la vida privada (2) De la Europa feudal al Renacimiento (Madrid: Grupo Santillana Ediciones, 2001)

²⁷⁵Braunstein explica que la vista se halla reconocida como el sentido más indispensable para la historia del paso entre las sociedades medievales y las modernas, como lo evidencia la organización del espacio, la vestimenta, la pintura. Op. cit.

²⁷⁶Ibíd., 575.

derivaba el equilibrio, y que en su representación simbólica estaba señalada por el Rey y el Papa. Ahora se comienzan a organizar células, en donde el padre de familia estará encargado de reproducir el orden imperante, mientras se va configurando un poder totalitario, que suspenderá su función.

4.1. La organización espacial del goce en la vivienda

La organización en las ciudades transformó profundamente la construcción de las viviendas, y con esto las relaciones familiares. Philippe Contamine explica que “fue en la ciudad donde se empezó a construir con propósito de larga duración, a intervenir en inmuebles de calidad corriente, a remplazar los hogares abiertos por las chimeneas, las techumbres de baja y de tabla por las de teja.”²⁷⁷ La organización de la vivienda antes del auge de las ciudades, por lo menos en las clases populares, no contaba con habitaciones independientes, incluso cuando se trataba de la servidumbre, en donde varios de ellos dormían en la misma pieza. Pero poco a poco irán apareciendo viviendas en cuyo interior se encuentran numerosas alcobas alrededor del jardín. En los conventos fueron construyéndose estas habitaciones aisladas, además de cuarto de estudio y capilla. De esta manera, la privatización del dormitorio se va realizando primero en los monasterios y sitios de estudio, hospitales y asilos.

En las casas de los nobles existían habitaciones comunitarias, ya que solían tener más de una decena de personas a su servicio. De hecho, el único espacio privado con el que contaban era un arcón cerrado en el que guardaba cada uno sus pertenencias. Por otro lado, en las casas de la Edad Media, el lecho no era para una persona o para una pareja exclusivamente, pues se acogían a los hijos, amigos y sirvientes. Con el tiempo, se fueron escribiendo tratados que recomendaban la independencia de lechos para los niños y en fin, un sin número de normas tendientes a evitar la lujuria. Advierte Contamine que era muy común no querer separarse de la criada o el chambelán de confianza, quienes dormían en la misma alcoba del Amo o doncella, o en una habitación inmediatamente contigua. Se trataba de disponer de su servicio en todo momento y, al mismo tiempo, de ejercer sobre ellos un control moral. Sin embargo, Braunstein relata que la oscuridad de estas casas superpobladas o con espacios comunitarios, prestaban el escenario perfecto para la fornicación y los encuentros furtivos.

La existencia en la Edad Media era en cierta manera colectiva; al menos eso permiten entrever los estudios de los historiadores, quienes relatan que aun estando fuera del recinto doméstico se continuaba en grupo, se trataba de una familia artificial, que aseguraba la fraternidad en los desplazamientos; al salir del servicio de su padre, un individuo continuaba bajo la guía de un maestro o en otros casos un Amo, a quien seguía a lo largo de su vida; de hecho, los hijos de los vasallos muchas veces eran proclamados caballeros junto al hijo del señor, para que así este contara con su compañía permanente.

De esta manera se constituían familias itinerantes, pues la característica de la sociedad feudal en cuanto a la constitución del espacio privado es que, o bien este no solo estaba limitado a la familia, pues se extendía afuera de ella, o bien se trata de un espacio público en el que las relaciones familiares están integrados a este. Desde luego este espacio público estaba limitado al Feudo, al interior de los cuales todos quedaban sometidos a una disciplina común. Esta imbricación del espacio público-privado, lleva a Braunstein a decir que “si la vida privada significaba secreto, este secreto, necesariamente compartido por todos los miembros de la

²⁷⁷ Contamine Philippe, “Las instalaciones del espacio privado: Siglos XI – XIII.”, en *Historia de la vida privada*, (2), De la Europa feudal al Renacimiento *op. cit.*, 485.

familia, era frágil y se aventaba con rapidez; si vida privada significaba independencia, semejante independencia era a su vez colectiva.”²⁷⁸

Esta estructura colectiva supone que cualquiera que se separe de la convivencia, que se encierre o se aisle, sea tenido por sospechoso o extraño. Braunstein cuenta que el aislamiento era considerado un síntoma de la locura. Basta con remitirse a Hamlet, primer acto, para ver cómo su aislamiento es señal de desequilibrio para la corte. No obstante, hacia finales del siglo XII, según Braunstein, se multiplican los signos de autonomía, evento concomitante con el auge de las ciudades y los sistemas de control de intercambio de mercancías, en donde la moneda va a cumplir un papel fundamental. Esta búsqueda de autonomía²⁷⁹ concuerda con el asunto de la ganancia ligada al intercambio comercial.

5. La emergencia del individuo

La organización de las ciudades generará una disociación de las familias comunitarias ligadas al modo de producción feudal; sin embargo, este movimiento individualizará primero la familia, antes que a las personas. Uno de los indicios de la superación de sí mismo, del auge de la individuación en la Edad Media, tiene que ver con la proliferación de las novelas de caballería²⁸⁰. Braunstein muestra cómo la escena que aparecía en estas novelas era la del caballero en marcha, perdido en el bosque afrontando sólo los peligros. Fue también esta promoción del individualismo la que dio origen al amor cortés, toda vez que en sus reglas se encontraba la discreción y el secreto. Así, “los juegos amorosos instituyeron en el interior de la sociedad cortés las estructuras más firmes de repliegue, al imponer a los amantes que vivieran una soledad oculta... envueltos en el secreto”²⁸¹.

Toda esta moral emergente va a tener consecuencias directas sobre el cuerpo. Así por ejemplo, el cuerpo comenzó a verse como una vivienda, doméstico en su interior y silvestre en el exterior; se hace entonces imperioso, como lo muestra Braunstein, velar sobre este cuerpo, y sobre “los huecos que horadan la muralla por lo que puede infiltrarse el Enemigo.”²⁸² Vemos una topología de la organización feudal, que es extrapolada al cuerpo, y en donde el otro se percibe como invasor, por lo que es menester salvaguardar los huecos por los que este puede traspasar²⁸³.

Se trata de una concepción del cuerpo como templo del espíritu, que hay que cuidar y mantener a distancia por cuanto es susceptible a la tentación, sobre todo el cuerpo de la mujer

²⁷⁸ Braunstein, *op. cit.*, 527.

²⁷⁹ Esta búsqueda de autonomía irá acompañada, de las reformas protestantes, pues estas indican que la salvación es algo que se gana mediante la transformación de sí mismo, asunto que pasa necesariamente por la introspección. De esta manera, la regulación moral se irá trasladando, cada vez más al interior del ser, espacio privado desligado de lo comunitario. Señal de esto serán los escritos autobiográficos que comienzan a aparecer a finales del siglo XII, modalidad que denota ya cierta conquista de los recuerdos propios.

²⁸⁰ Sobre ver que la locura de Don Quijote es atribuida en principio a su lectura de estas novelas, pero además, es importante tener en cuenta la función que tendrá la caballería en la nominación, pues es una de las salidas temporales para nombrarse, que hace crisis en la modernidad, y es allí en donde Don Quijote comienza sus andanzas en busca de otro que lo nombre caballero.

²⁸¹ Braunstein P., *op. cit.*, 532.

²⁸² *Ibíd.*, 542.

²⁸³ Los moralistas veían en los sentidos un punto vulnerable por donde el pecado podía penetrar. En esta concepción del cuerpo, Braunstein muestra que el cuerpo femenino era considerado más permeable a la corrupción por cuanto era menos cerrado, y es por ello que una de las funciones del hombre es vigilar a la mujer.

que puede arrastrar a los demás al deseo. Es por eso que se evitaba la exhibición del cuerpo, al tiempo que era sometido a un minucioso trabajo de embellecimiento. Además de esto, Braunstein muestra que este tratamiento del cuidado y el embellecimiento estaba destinado a “subrayar la diferencia de los sexos”²⁸⁴, mecanismo que busca respetar la separación fundamental entre lo masculino y lo femenino.

Pero al tiempo que hay un ocultamiento de lo íntimo, existe por otro lado una especie de publicación de lo privado vía la escritura, pues aparece una preocupación por transmitir los fenómenos privados sobre los cuales se había guardado silencio anteriormente; esto es atribuido por Braunstein y otros historiadores a la emergencia de la escritura y del espejo. Este ocultamiento de lo íntimo se ve reflejado al tiempo en la organización espacial, habitaciones separadas, y el estudio como lugar que le permite al padre de familia encontrarse a solas consigo mismo. Esta afirmación de la identidad se irá dando gracias al ejercicio privado de la lectura y la escritura.

5.1. La escritura de lo íntimo y los placeres de la lectura individual

A través de la autobiografía Braunstein señala la emergencia de relatos en primera persona en donde aparece el individuo socializado que logra evidenciarse como parte de la ruta histórica. Pero además subraya que el yo (*je*) apareció del modelo agustiniano de la confesión, y de la preocupación del administrador por anotar cada día el registro de los hechos memorables en el mundo y en su entorno. Sin embargo, este esfuerzo por hablar de sí “tropieza con la majestad divina”²⁸⁵, a partir de lo cual el relato comienza a ser metafórico o en tercera persona. Podría decirse que la aparición de este yo (*je*) es concomitante con la función de la tercera persona. Pero todo esto se ha logrado gracias a la escritura que garantiza la perennidad de las fuentes, dando origen al culto del recuerdo, que será al tiempo un signo de la modernidad. Braunstein observa que este gusto por escribir se constituirá en sinónimo de la buena administración y de la transmisión de los bienes y la memoria a los herederos.

Esta escritura de la administración del hogar, que se consigna en cuadernos, se convierte luego en un diario de la empresa en la que no existe una distinción entre lo doméstico y lo comercial. Al mismo tiempo, nacen “libros secretos”, destinados a asuntos propios que, según Braunstein, conservan de manera celosa información privada. En estos diarios, se consignan confesiones sobre los errores propios, así como “un conjunto de saberes necesarios para la vida del grupo familiar.”²⁸⁶ Surge la crónica privada como intento de retomar el hilo del tiempo. Esta novela de la propia vida, novela familiar, surge a su vez gracias a la reafirmación del individuo, toda vez que emerge el sentimiento de deberse a sus propios esfuerzos, más que a la protección divina. A partir de allí surge el hombre del Renacimiento.

La alfabetización marca un hito en la entrada de las sociedades occidentales en la Modernidad, tal como lo afirman varios historiadores de las mentalidades; Chartier, por ejemplo, explica que el manuscrito impreso o escrito, así como la difusión de la lectura en silencio, va a instaurar una relación solitaria entre el lector y el libro. Aparecen de manera concomitante el acceso al saber lectoescrito y la individuación como marcas de entrada en la modernidad. Sin embargo hubo resistencias en este paso. Chartier relata que incluso apareció un rechazo a la escritura porque era el medio para llevar las decisiones de la justicia, así como el mecanismo para transmitir las decisiones del Rey. Por medio de la escritura se establecen también las obligaciones de los pobres y se formalizan los pagarés. Se configura una alianza entre saber-

²⁸⁴ Braunstein, *op. cit.*, 545.

²⁸⁵ *Ibíd.*, 565.

²⁸⁶ *Ibíd.*, 571.

escrito y poder, lo que se ve expresado en la resistencia de aquellos que querían destruir los lugares de transmisión y reproducción de este saber; apego a la antigua forma de la ley, que básicamente se realizaba por vía oral. Esta resistencia se verá expresada con la aparición de la imprenta, pues se consideraba que corrompía los espíritus “difundiendo textos inmorales y heterodoxos, sustraídos al control de las autoridades eclesiásticas; corrompe el saber mismo, envilecido sólo por el hecho de su divulgación entre los ignorantes.”²⁸⁷ “No obstante, varios sectores intentarán monopolizar la producción de los textos escritos, por lo que ven en la masificación de estos un peligro, y una vulgarización del saber que ha sido hasta el momento privilegio de ciertas clases.

La lectura en voz baja, así como la biblioteca privada, generarán un espacio para la interiorización inmediata de lo leído, hábitos que son reproducidos por los universitarios antes de llegar a las aristocracias. Chartier ve en este trabajo del intelectual la posibilidad de generar un espacio para la confrontación personal, pues abre un lugar para la intimidad individual. Prácticas que serán alimentadas por el espíritu de la ética protestante.

En el análisis de Chartier puede observarse, a partir de *La liseuse*, que designaba el hábito de las mujeres de leer en la cama, que el libro pasa a designar los placeres cuando se sustrae de los espacios de la comunidad familiar. Remite su explicación a un cuadro de Lafont de Saint-Yenne, en donde representa a una “amable perezosa con la figura de una señora en ropa de casa al uso... Tiene el brazo caído sobre las rodillas, que sujeta negligentemente un libro en rústica”²⁸⁸, bella imagen del placer provocado por la lectura, y que lleva a Chartier a recordar algunas observaciones que describen este cuadro, en donde dice que “representa a una mujer sentada descuidadamente en un sillón, con un librito en rústica en una mano posada sobre sus rodillas. Por una especie de languidez que reina en sus ojos, fijos en un rincón del cuadro, se adivina que estaba leyendo una novela y que las tiernas impresiones que de ella ha recibido le hacen soñar con alguien a quien bien quisiera ver llegar.”²⁸⁹ Se observa en este cuadro a una lectora que experimenta en carne el placer suscitado por la lectura, ligera en ropas pero cómoda en su poltrona; representación erótica y de abandono según los comentaristas, indicios para caracterizar la lectura de la novela como objeto que excita los sentidos. Puede observarse en la lectura femenina “el ocio perezoso, el placer sensual y la intimidad secreta,”²⁹⁰ representación del acto privado de la lectura.

5.2. El papel de la escritura como transmisión del saber al Amo moderno

Lacan dice que de lo que se trata con el robo del saber al esclavo, es de su función a nivel de goce; es esto lo que interesa al Amo, toda vez que supone que el goce del esclavo reside en su saber, pero también advierte que para que esto pudiera suceder, fue necesario del aparato que lo transformara en un entretreído de lenguaje, lo que lo convierte en transmisible. En esta transmisión el saber adviene como Amo.

Chartier cuenta que en la descripción de las prácticas de lectura y escritura se realizaban también lecturas colectivas, por lo que escuchar y leer era una práctica frecuente en el siglo XVII; de hecho, afirma que estas relaciones existían antes de la época de las *academias*, en donde se constituían grupos de amigos alrededor de un libro que se discutía y leía en voz alta.

²⁸⁷ Chartier Roger, “Las prácticas de lo escrito”, en Historia de la vida privada V3. Del Renacimiento a la Ilustración, (Madrid, Grupo Santillana Ediciones, 2001), 131.

²⁸⁸ Ibid., 147.

²⁸⁹ Ibid., 148.

²⁹⁰ Ibid., 148.

La familia se reunía también alrededor del libro para leer, sobre las familias protestantes que se reunían en torno al estudio de la Biblia.

La lectura y la escritura despertaron otra forma de intercambio: se trata de las cartas de los enamorados. Aparece allí un dato curioso revelado por Orest Ranum: en algunas cifras secretas introducidas en las cartas y cuyos signos se van volviendo más comprensibles para todo el mundo, uno de los más comunes era \$, que simbolizaba la fidelidad y el amor; este se generaliza en el siglo XV, y “aparece continuamente en las cartas de amor de Enrique IV.”²⁹¹ Este intercambio se manifestaba también entre padre e hijo, pues frente al tabú que se configura en esta retracción de la familia contra los gestos afectivos y la expresión de emociones, se configura un género literario entre padre e hijo, quienes aun viviendo bajo el mismo techo intercambiaban cartas entre sí.

Ahora es posible transmitir la economía de las relaciones que se juegan en las familias, al ámbito de lo público. El control de las actividades privadas de las personas habría sucedido gracias a que antes se jugaban en un ámbito público, y es de allí mismo de donde provendrán los manuales de higiene. Por otro lado, mientras las formas de intercambio social llevan a la privatización y ocultamiento de la vida sexual y amorosa, la novela permite un espacio para la publicación de lo íntimo. Según Jean Marie Goulemot, esto habría sucedido gracias a la emergencia de los diarios íntimos, las novelas en primera persona y las memorias. Esta escritura llevará al ámbito público este saber que antes se encontraba en un espacio privado aunque comunitario. Mutación del saber en donde al tiempo aparece una interrogación a los saberes establecidos. A partir de allí irá apareciendo el yo como fuente de saber. Uno de los ejemplos que sitúa Goulemot de cómo el saber popular es llevado al ámbito de lo escrito tiene que ver con los textos de Rabelais, en donde se evidencian todos los personajes cotidianos del Medioevo; de esta manera logran llevarse todos aquellos actos que aún no tienen implícita una prohibición, pero que en el proceso de reinscripción por medio de la moral y la razón, advendrán como manuales del buen comportamiento.

Con la proliferación de las memorias, apareció un nuevo género literario en donde los autores eran parte de la historia pública. Sin embargo, estos escritos irán eliminando cada vez más aquellos actos que tienen que ver con lo íntimo. Según Goulemot esto evidencia que habría una “intimidad que no entra en lo decible ni en la escritura.”²⁹² Sin embargo, este género permite ver la importancia que se le empieza a conceder a la visión y la palabra del sujeto, que al menos en este tipo de escritura serán garantía de verdad sobre lo que se dice.

5.3. Las reformas protestantes y la individualización del sujeto moderno

La privatización de la familia y la consolidación de núcleos tutelares se habrían dado a su vez, gracias a las reformas católicas y protestantes. François Lebrun²⁹³ muestra cómo la confesión se fue individualizando, pues antes se realizaba de manera comunitaria. Esta confesión se hacía con un rezo de culpabilidad, en donde se prometía no volver a pecar y se pedía la

²⁹¹Ranum Orest, “Los refugios de la intimidad” en Historia de la vida privada, V3. Del Renacimiento a la Ilustración, *op. cit.*, 238.

²⁹²Goulemot Jean Marie, “Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado”, en Historia de la vida privada (3), Del Renacimiento a la Ilustración, *op. cit.*, 270.

²⁹³Lebrun François, “Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal”, en Historia de la vida privada, (3), Del Renacimiento a la Ilustración, *op. cit.*

absolución; la confesión individual²⁹⁴ había aparecido como respuesta a las reformas protestantes. De esta manera, la confesión y la comunión permanente se irán convirtiendo en manifestaciones de piedad personal, pero al mismo tiempo contribuirán a la individuación²⁹⁵.

Para velar por el cumplimiento de estas prácticas, se crean organizaciones, cofradías en donde se instalan vínculos de fraternidad. Otra de las prácticas que contribuye a la individualización es la oración, que se debe practicar en soledad, durante la mañana y la noche, para propiciar exámenes de conciencia que abrirán hacia la confesión.

Por otro lado, las reformas protestantes instalaron una ética que contribuyó aún más a la individuación. Proponían la relación directa con Dios cuya palabra estaba contenida en la Biblia, por lo que era menester leer y estudiar a diario. Se trata de una relación con el Otro mediada por el estudio y la enseñanza, en donde las obras no salvan al sujeto, sino la fe individual en Jesucristo, ya que la salvación se logra gracias a la predestinación, en donde existe una responsabilidad de cada uno por figurar entre los elegidos. Por eso el protestante ha de vivir de acuerdo a la ley, y debe testimoniar que ha sido elegido por Dios ajustándose a la Palabra. En esta relación no existe ya una mediación de la Iglesia para lograr la salvación, aunque desde luego continúan realizándose los rituales colectivos.

El padre de familia era encargado de presidir el culto doméstico²⁹⁶ en la mañana y la noche; a este debían sumarse todos los miembros de la casa, aún los criados. Así, el padre de familia se va convirtiendo en el vector a través del cual, tanto la iglesia como el Estado intentarán transmitir sus demandas.

6. *La educación y el saber del experto en la transmisión cultural*

Esta relación, que como se ha mencionado desemboca en una individuación progresiva, obliga al mismo tiempo a que cambie la concepción del cuerpo. Podría decirse que el cuerpo en la sociedad medieval era un cuerpo dependiente absolutamente del poder de la comunidad, era un cuerpo suyo, “pero también un poco de los demás”²⁹⁷. En este sentido, el niño era considerado “vástago del tronco comunitario”²⁹⁸ pues hacía parte de un cuerpo comunitario que mediante la superposición de las generaciones excedía el tiempo.

Con la individuación, al contrario, la primera infancia se fue convirtiendo cada vez más en época de aprendizaje, por lo que muchos veían en el niño un individuo que sabía más que el de

²⁹⁴ Se recomendaba entonces en la confesión individual que la persona se retirara a solas y se pusiera de rodillas para pedir a Dios la luz para conocer sus pecados, se elegía libremente a un confesor quien prodigaba consejos, advertencias y daba aliento. Lebrun relata que esta práctica tardó en instalarse en las parroquias rurales, en donde las personas sentían vergüenza y repugnancia en confesar sus faltas a un sacerdote.

²⁹⁵ Otro de los rituales encargados de marcar esta individualidad era el bautismo como imposición del nombre de pila, rito que inserta al recién nacido en la comunidad familiar. Luego la comunión entrará a simbolizar su inserción social. Lebrun relata asimismo que la unión matrimonial simbolizaba la unión de Cristo con la iglesia.

²⁹⁶ Este culto doméstico era representación del culto que se oficiaba en las iglesias, en donde los individuos adquirían una existencia social toda vez que su nombre era grabado en el acto de la comunión en una cédula.

²⁹⁷ Gélis Jacques, “La individualización del niño”, en Historia de la vida privada (3), Del Renacimiento a la Ilustración, *op. cit.*, 294.

²⁹⁸ *Ibid.*, 294.

las generaciones anteriores²⁹⁹; además, como lo demuestra Gélis, este aprendizaje iba ligado a las técnicas del cuerpo, y a las reglas de pertenencia a la comunidad, educación en la cual el papel de los padres era fundamental. De esta manera, comenzó a hacerse importante mantener al niño con vida, pues frente a la muerte de un hijo los padres intentaban remplazarlo por otro. Ahora florecía una nueva concepción de la vida y el tiempo, en donde era importante prolongar la vida.

Esto conlleva a la individualización del cuerpo. De este cuerpo comunitario se pasa a un cuerpo individual que es posible designar como cuerpo propio, en lo cual jugará un papel fundamental el intento de librarle de la enfermedad y la muerte³⁰⁰. La ciudad se convertirá en un sitio en donde hay menos tiempo para dedicarse a estos asuntos. La educación se instala entonces como medio para evitar la degeneración de los niños, asunto que con el tiempo ya no podrá dejarse en manos de sus padres, quienes con su amor excesivo generan malos hábitos.

Con la educación aparecen entonces reglas de comportamiento y decoro, educación que irá pasando a manos de la Iglesia y el Estado. Así, en estas instituciones se considera que el niño está a merced de sus instintos, por lo que es necesario someterlos al gobierno de la Razón. El niño tiene que volverse hacia terceros, maestro y preceptores, quienes lo introducen en el mundo del conocimiento; la integración del niño a la sociedad, no se podrá realizar sin la mediación de las instituciones de educación. Esta intervención terminará con una legislación y unas políticas sobre la protección de la infancia, lo que llevará a que el Estado interceda cada vez más en los asuntos íntimos. La familia había delegado en el Estado parte de sus poderes y responsabilidades.

Hemos visto hasta aquí cómo el auge de la civilidad marca una transformación profunda en la organización de la familia: de la organización extensa y colectiva ha pasado a una organización celular. La transformación en los espacios de intercambio al interior del hogar generó una transformación en la economía libidinal de la familia; la individualización de la familia llevó paulatinamente a la individualización de sus miembros gracias a las reformas protestantes y católicas. El ocultamiento de lo íntimo estuvo marcado por un espacio específico de publicación a través de la autobiografía y la lectura de novelas en la intimidad.

El papel de la escritura será fundamental para transmitir la función a nivel del saber del goce que antes estaba restringido al ámbito familiar; ha sido llevado al campo del saber especializado para formalizarse luego como saber experto al servicio del Estado absolutista. Pero este saber experto desembocará en la consolidación de un mecanismo formal de socialización ejercido a través de la educación, y cuya función es introducir al individuo en la civilidad. Con la educación, los padres perderán poder sobre sus hijos, y la función reproductiva de la cultura pasará a manos de la escuela y el Estado. Surgirán profesiones especializadas encargadas de dictar las normas en relación con el buen vivir, la crianza y la educación de los instintos, y el padre irá perdiendo paulatinamente su función como reproductor del orden imperante. Con la consolidación de los Estados totalitarios, y aún después con el auge de las Repúblicas, la función del padre de familia será suspendida. Aparecerán profesiones que le dan pautas para que aprenda a ser padre, y sus acciones sobre los miembros de la familia serán objeto de injerencia pública.

²⁹⁹ Según Gélis, los textos de los siglos XVI y XVII evidencian el nacimiento de un nuevo niño, más despierto y maduro. *op. cit.*, 294.

³⁰⁰ Gélis, muestra que al desaparecer la relación con la tierra como madre, y la relación con la sucesión del tiempo marcada por las estaciones, la referencia a los antepasados se irá debilitando.

7. El control del Estado y las profesiones de trabajo social: ¿suspensión de la función paterna?

Por mucho tiempo la institución encargada de introducir al sujeto en la cultura fue la familia. Su función era la de inscribir un significante (S1) a través del padre, en tanto era el encargado de organizar a los miembros de la familia, y al tiempo de transmitir un saber. Por ello muchas veces el primer Maese de un aprendiz era su propio padre. Pero esta función irá cambiando de lugar de agenciamiento, pasando en la modernidad a ser ejercida por el poder social en manos del Estado, luego de robar al esclavo el saber, extracción de un saber popular, saber-hacer, que llevado al campo de la Universidad se convirtió en saber-teórico. Sobre este se han fundado los Estados absolutistas, lo que al tiempo ha permitido configurar un saber-poder encarnado en el concepto de civilidad. Veamos cómo esta función de la familia va a ser suspendida poco a poco, al punto que el padre perderá su función como transmisor de las demandas del Estado y organizador de las relaciones familiares.

Durante los Estados absolutistas, la administración estuvo centrada en el control de la policía. Se trata de un organismo que tiene como función “asegurar el bienestar del Estado mediante la sabiduría de sus reglamentos”³⁰¹, a través de la regulación de la sociedad, en pro del bien público. El saber será fundamental para la administración de policía, pues gracias a este se vigilan y controlan las relaciones sociales, totalitarismo fundado en los designios del saber experto.

La familia no será ajena a este nuevo poder de la administración; por el contrario, emergerá a la esfera de lo social en medio de la instalación de los poderes policivos. Donzelot muestra cómo la familia en el Antiguo Régimen (siglo XVIII) era objeto de gobierno; sin embargo había una franja en la cual el jefe de familia se encargaba de la distribución interna de sus miembros. Así, debía “garantizar la fidelidad al orden público de los suyos.”³⁰² Tenía sobre los que lo rodeaban un poder discrecional, y así “podía decidir sobre el futuro de sus hijos, el empleo de su parentela... podía castigarlos si faltaban a sus obligaciones con la familia y para ello apoyarse en la autoridad pública que le debía ayuda y protección en su empresa.”³⁰³ Alianza entre el padre jefe de familia y el Estado, en donde el primero mantendría a los suyos de acuerdo con las exigencias del segundo. Por su parte el Estado, si los miembros de la familia contravenían el orden, apoyaría al padre para obligarlos a entrar de nuevo en el orden social.

7.1. Las instituciones de encierro

La colaboración entre la administración y el jefe de familia no va a ser duradera, pues la familia ya no era capaz de contener a sus miembros, por lo que las barreras que los comprimían saltan lentamente. Salen al espacio público varios de los que no han logrado la adaptación esperada, mientras la respuesta del Estado será construir hospitales y asilos, espacio de encierro para la resocialización de locos y anormales. Según Donzelot estos hospitales se convirtieron en un medio para que las familias pobres reintegraran a sus miembros indisciplinados, pero a su vez, permitieron que las familias pobres se desembarazaran de algunos de sus miembros.

Así el Estado comienza a responsabilizarse de los ciudadanos que las familias no logran contener. Esto configura un Estado totalitario, que si bien asegura hasta cierto punto la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos, instala un control autoritario de la sociedad. Este control del Estado se logra consolidar gracias al poder de las Academias y Sociedades de

³⁰¹ Donzelot Jacques, *La policía de las familias*, Valencia, pre-textos, (1990), 10.

³⁰² *Ibíd.*, 52.

³⁰³ *Ibíd.*, 52.

intelectuales del siglo XIX. Donzelot relata que estas Academias tenían un papel importante en la vida intelectual de las Universidades, así como estrechas conexiones con la vida política. De esta manera se convierten en consejeros del Estado realizando investigación a partir de dos cuestiones básicas: resolver el problema de la indigencia y reorganizar a los que no se atan al orden social o constituyen corporaciones al margen de la lógica industrial.

Lo que configura esta alianza del Estado con el Saber de las Academias es una especie de polo asistencial por medio del cual introduce “un cierto número de preceptos de comportamiento.”³⁰⁴ Sin embargo se trata de un Estado liberal que no se hace cargo directamente de estas necesidades; sencillamente se lo encarga de formular algunos consejos, para que sean interiorizados y así configurar un individuo autónomo. Pero había otra tendencia: existía por otro lado un polo médico-higienista que buscaba intervenir en las demandas sociales debido al peligro que estas representan para la disolución de la sociedad.

Se despliegan entonces un sin número de medidas de higiene pública y privada que buscan proteger a los individuos, actuando sobre dos problemas básicos: la integración y la conservación. Donzelot explica que los higienistas incitaban al Estado para intervenir en la esfera del derecho privado. El Estado por su parte introduce el ahorro como medio para que las familias obtengan mayor autonomía con respecto a las redes de dependencia y solidaridad a las cuales se encontraban sometidas. Es decir, las normas de higiene ofrecerán cierta autonomía con respecto a la autoridad patriarcal.

7.2. Las profesiones de trabajo social

Hacia finales del siglo XIX irán apareciendo una serie de profesiones que reconfigurarán la administración del Estado. Se trata de aquellas relacionadas con la asistencia social, de donde emergerá un sinnúmero de educadores especializados. Estos profesionales se irán vinculando a los aparatos preexistentes: judicial, asistencial y educativo. Pero sobre todo lo que aparece es un objetivo común privilegiado por las profesiones relacionadas con el trabajo social: la infancia³⁰⁵. Al centrarse estas profesiones en la infancia, comenzarán a generar una crítica a las actitudes de represión, e instalarán una comprensión de las problemáticas sociales antes que una sanción judicial, al tiempo que remplazarán la conciencia de la caridad por la búsqueda de técnicas eficaces. Así, frente a los delitos de los menores se construirá toda una técnica para indagar en el pasado de los delincuentes y en la organización de sus familias. Junto a esto emerge toda una infraestructura de prevención para evitar el delito, y se comienza a estudiar el clima familiar y el contexto social como factores de riesgo para los niños.

Con el auge de los técnicos de la relación social, quienes se encargan de los problemas de la sexualidad, la pareja, la pedagogía y la adaptación, el cura y el médico (quienes de modo separado se encargaban, el uno de la moral de la sexualidad a través del dispositivo de la confesión, y el otro del dominio de la salud pública y la organización doméstica del hogar a través de la higiene) irán perdiendo dominio. Hasta ese momento, la medicina dominaba la esfera de la sexualidad, al considerarla asunto de salud pública.

Surgirán a partir de aquí dos tendencias: una que promulga la anticoncepción, y otra que promueve políticas directas de intervención del Estado sobre la familia para controlar la higiene y los nacimientos. Esta intervención intentará remplazar al padre que antaño debía

³⁰⁴ Ibíd., 59.

³⁰⁵ Foucault mostró cómo la psiquiatría emerge como saber independiente de la medicina gracias al descubrimiento del niño, de tal manera que la delincuencia, la anormalidad y la perversión tendrían su origen en esta etapa de la vida.

asegurar la subsistencia de sus miembros. El presupuesto de esta tendencia es que “una gestión médica de la sexualidad liberará a la mujer y a los hijos de la tutela patriarcal, romperá el juego familiar de alianzas y filiaciones en provecho de una mayor influencia de la colectividad sobre la reproducción y de una preminencia de la madre.”³⁰⁶

Como consecuencia de esto aparece la justicia médica que se ocupa de las infracciones que implican a personas con déficit mental. Esta autoridad se instala en el intersticio entre el derecho penal y el civil. Según Donzelot, los niños en edad biológica de reproducción eran sometidos a un examen individual, y de acuerdo a los resultados se podía proponer la esterilización para los que se consideraba peligrosos. La consecuencia de esto será la pérdida de poder familiar, pues “el padre y la madre no tendrán ningún tipo de derecho sobre su descendencia,”³⁰⁷ ahora solo tendrán deberes. Será el Estado quien declarará si un hombre y una mujer son aptos para ser padres y colaborar así en la misión de la educación; de lo contrario, estos podrán ser remplazados por un educador.

Esta omnipresencia totalizadora de la medicina será criticada por quienes ven en ella una intención por instalar dispositivos de examen para el conjunto de los ciudadanos, en donde se determina, gracias a los especialistas, la aptitud de las personas para desempeñarse socialmente. Pero esta lucha se libra entre dos tendencias: una que aboga por la liberalización del sexo y otra por la moral encabezada por la iglesia. Se instala entonces una educación que propende encauzar el instinto sexual conteniéndolo hasta la edad de la reproducción, con la intención de conseguir un sexo sano, vigoroso y disciplinado³⁰⁸.

Es así cómo se va remplazando el recurso judicial por la mano del educador apoyado en el saber psiquiátrico y sociológico, y más adelante psicoanalítico. El saber aparece entonces para disuadir el poder represivo abriendo la vía para una educación liberadora³⁰⁹. Pero no se trata exactamente de una sustitución de lo educativo por lo judicial, pues Donzelot demuestra que se trata de una nueva expresión de lo judicial, de un refinamiento de sus métodos. Por esta razón se pregunta “¿Cómo continuar pretendiendo que la prevención no tiene nada que ver con el ejercicio de un poder represivo cuando está judicialmente ordenada para penetrar en el santuario familiar, cuando puede movilizar si es preciso para hacerlo la fuerza policial?”³¹⁰.

7.3. Influencia del psicoanálisis en la reconfiguración del control estatal de la vida privada

Con la disculpa de la prevención, el desarrollo del aparato del Estado extiende el control sobre los ciudadanos y sobre su vida privada. A principios del siglo XX vendría el psicoanálisis a reconfigurar este escenario. Donzelot afirma que el psicoanálisis invadió todos los sectores de la vida social, de manera que su técnica salió del marco limitado de su ejercicio para instalarse en otras instituciones. Los centros médico-psico-pedagógicos en las escuelas son muestra de ello. Así también los servicios de protección materna e infantil, los centros de planificación familiar y los organismos de educación sexual.

³⁰⁶ Donzelot Jacques, *op.cit.*, 189.

³⁰⁷ *Ibíd.*, 10.

³⁰⁸ Donzelot demuestra cómo la higiene social permea todas las esferas, de tal manera que tiene por objeto la producción del material humano, su conservación, su utilización y su rendimiento, para lo que pone en marcha respectivamente, la puericultura, la medicina, la educación y por último la organización científica.

³⁰⁹ Por esa época aparecen las teorías de la Escuela activa que propende por la autoestructuración del conocimiento.

³¹⁰ Donzelot, *op. cit.*, 101.

Comenzaba a instalarse una lógica distinta a la de las profesiones de trabajo social, pues ya no se busca una intrusión directa en la vida de las familias, sino que trabajan sobre lo que sus clientes demandan. Además, esta relación no se encuentra mediada por informes ni por investigaciones de su comportamiento, así como tampoco por acciones de vigilancia y corrección. No existe una coordinación que centralice ni regule sus actividades. Pero además distan mucho de las profesiones de trabajo social, porque, al contrario de estas, buscan que “uno se libere de las obligaciones, de la rigidez de las costumbres, de la arbitrariedad de las reglas; promesas de una desinhibición de la sexualidad, esperanzas de una autonomía existencial.”³¹¹.

Este es el panorama que reconstruye Donzelot, antes de la aparición del psicoanálisis, que se convertirá en una técnica más confortable. Donzelot enlaza la emergencia de las escuelas de padres en el siglo XX, al saber que les brindará el psicoanálisis. Las escuelas de padres buscaban de alguna manera recuperar el dominio que habían perdido debido a la intervención del Estado, por medio del saber de la medicina y las profesiones de trabajo social. Es así como entrarán en contacto con los saberes de la infancia; invitan a conferencistas para hablar en sus escuelas, configurando un campo psicopedagógico encargado de impartir consejos educativos.

Se va pasando entonces de la intervención infantil a la intervención sobre la vida sexual y familiar. Así, por ejemplo, los hijos únicos que son objeto de atención por parte de sus padres, al tiempo son producto de la insatisfacción de las relaciones conyugales donde no se encuentra el pleno desarrollo sexual. Para Donzelot esto dará origen a dos líneas de intervención: por un lado el *planning* familiar, y por el otro los grupos de consejeros conyugales. Estas dos corrientes se unirían sobre la cuestión de la educación sexual, entendida como el común denominador de los problemas conyugales y la inadaptación escolar.

Aparece en escena el desarrollo psicosexual del niño como preparación necesaria para la vida adulta, pero a la vez como prevención contra los trastornos mentales. De esta manera, “partiendo de la escuela se ha pasado a los problemas de la procreación, de la vida familiar y de la armonía conyugal, para finalmente volver a la escuela con la instauración de la educación sexual.”³¹² Pero sobre todo, lo que muestra Donzelot, es que “el operador de cada etapa ha sido el psicoanálisis,”³¹³ introducido a partir del activismo escolar de las familias.

La pregunta de Donzelot tiene que ver con la manera como el psicoanálisis habría triunfado allí en donde la medicina y la psiquiatría fracasaron. Para intentar dar respuesta a esto reconstruye el contexto en el que había surgido el psicoanálisis. Luego de la guerra, los hijos habían aprovechado la ausencia de los padres para emanciparse, así como las esposas habían tenido que coger responsabilidades que antes no tenían; en este contexto surge una concepción liberal de la pedagogía basada en la espontaneidad de los niños, y los pedagogos serán agentes fundamentales en la discusión sobre la infancia. Pero las discusiones de estos expertos en las escuelas de padres³¹⁴ habían llevado además a que el sexo se convirtiera en objeto de instrucción y educación. De esta manera, las escuelas de padres concluían que se debía hablar de sexo al niño, con lo que se lograría evitar una mala iniciación por parte de los amigos y al tiempo el control Estatal sobre el sexo. Donzelot muestra además cómo varios de

³¹¹ Ibid., 170.

³¹² Ibid., 194.

³¹³ Ibid., 194.

³¹⁴ El psicoanálisis augura la posibilidad de mejorar el comportamiento del niño con ayuda de la familia, logrando con esto al tiempo un equilibrio con el aparato escolar. El psicoanálisis habría logrado entonces liberalizar la nosografía psiquiátrica flexibilizando las estructuras relacionales “mediante una liberalización del círculo familiar.” Ibid., 205.

los discípulos de Freud se habían dedicado a pronunciar consejos educativos con el “fin de evitar a los niños los traumatismos que podrían ser nocivos para su desarrollo.”³¹⁵

De alguna manera el psicoanálisis habría logrado reducir la distancia entre la confesión y el informe, entre la labor del cura y la del médico, pues los consejeros educativos y conyugales habían logrado una mezcla entre “lo escolar y lo familiar, lo médico y lo religioso, y el informe y la confesión.”³¹⁶ Por un lado estaría el inventario de las posibilidades individuales y por otro la confesión de la vida familiar. Donzelot dice que se trata de una circularidad entre las dos prácticas como procedimiento de estos nuevos técnicos. Pero la fuerza de esta técnica³¹⁷ radicaría en que “no impone nada, ni normas sociales nuevas, ni reglas morales viejas, sino al contrario, las deja flotar unas con relación a otras hasta que encuentren su punto de equilibrio.”³¹⁸ Esto vendría reforzado a su vez por el relato familiar, en donde será necesario conocer detalles sobre el rendimiento escolar, el comportamiento en la escuela y en la casa, así como los problemas y desavenencias conyugales.

La consecuencia de esto será la responsabilización del sujeto, pues es él mismo quien saca a la luz su error, es él quien trabaja con aquello que no quería saber, y no se trata ya de un asunto moral, sino de aspectos que tienen que ver con su desarrollo psíquico y sexual. El niño se convierte en este dispositivo en el síntoma de la disfuncionalidad de la familia, pero al tiempo permite la confluencia entre el deseo social y familiar, hibridación que instala una injerencia más directa y menos traumática en lo íntimo, así como un espacio para que lo *íntimo* se convierta en un asunto público.

El psicoanálisis ha aparecido para ayudar a las personas a vivir situaciones inestables en un momento en el que las referencias se desmoronan, y en el que “el individuo siente la necesidad de ser apoyado, pero no dirigido”³¹⁹, es decir, el individuo ha estado buscando un Amo sobre el que pueda a su vez gobernar. El psicoanálisis resuelve así la resistencia al intento de normalización sexual por vía de la higiene y la administración del Estado, gracias a una serie de conceptos sobre el buen vivir. Pero en este intento de difundir estas nuevas normas, la familia se repliega sobre sí misma, de manera que se convierte en “una ávida consumidora de todo lo que puede ayudarla a realizarse.”³²⁰ En adelante el padre tendrá que luchar contra un enemigo que amenaza con deteriorar los vínculos familiares; él mismo, de hecho, se encuentra expuesto a una serie de mandatos: “Prohibido inquietar al niño... no le deje distraerse, es ansioso... culpa suya... no está motivado”³²¹, mandatos que vienen de varias esferas del saber que lo llevarán a prohibirle su propia función de padre: “prohibido mimarle. Prohibido traumatizarle.”³²² ¿Prohibido prohibir?

En el intermedio entre el saber experto, la administración del Estado y la codificación del comportamiento familiar, surge el psicoanálisis para mostrar cómo la familia puede ser “responsable de la mala socialización de... sus miembros.”³²³ La consecuencia de esto será una serie de mujeres que prefieren buscar su identidad en una profesión, y adolescentes que se desconocen como generados por sus padres. Al saturarse de los mecanismos y normas

³¹⁵ Ibid., 194.

³¹⁶ Ibid., 205.

³¹⁷ Este campo del psicoanálisis se extenderá a través de los centros médico-psico-pedagógicos, como lo ha mostrado Donzelot, pero además a partir de las técnicas *Psí*.

³¹⁸ Donzelot, *op. cit.*, 208.

³¹⁹ Ibid., 221.

³²⁰ Ibid., 221.

³²¹ Ibid., 221.

³²² Ibid., 221.

³²³ Ibid., 224.

sanitarias, la familia deja de distinguirse del “continuum disciplinario de los aparatos sociales”³²⁴.

Pero dentro del contexto del surgimiento del psicoanálisis habría aparecido al mismo tiempo una tendencia de la economía que indicaría la manera de ajustar las modalidades de lo social y lo económico. Se trata de Keynes, al cual emparenta Donzelot con Freud. A través de los subsidios sociales, Keynes habría mostrado la manera como el Estado puede reactivar el consumo: se trata de algo que ya había expresado Marx, a saber que el consumo es al mismo tiempo producción, y por lo tanto sin este no hay producción. Donzelot dice que Keynes ha logrado integrar lo social en la esfera del mercado. “Keynes aporta una solución positiva al establecer una circularidad funcional entre el registro de la producción de bienes y el de la producción de consumidores.”³²⁵

Hasta aquí hemos visto cómo en un primer momento el Estado absolutista encarnó una función de saber-poder, expresado en la administración de la policía. La familia fue objeto de esta administración y el jefe de familia el encargado de reproducir los designios del Estado. Ante la imposibilidad del padre de gobernar sobre sus miembros, muchos saltan al espacio público, por lo que las instituciones de encierro cobran un papel fundamental para contenerlos. A partir de allí el Estado comienza a hacerse cargo de las funciones de la familia apoyado en el saber de la ciencia médica y psiquiátrica.

Con el auge de las profesiones destinadas al estudio de las relaciones sociales, aparecerá un saber educativo, adaptativo y preventivo frente a las problemáticas familiares. La prevención se convierte así en otra forma de control social, a través su discurso profiláctico. En medio de este campo surge el psicoanálisis, que, llevado a la educación y al *planning* familiar, será utilizado como saber que permite el tránsito entre lo íntimo y lo público, lo que al final permitirá una extensión de la administración a este campo. Surge concomitantemente el keinesianismo como respuesta a la crisis económica del 29 promulgando una política de bienestar en favor de la capacidad del consumo; esta concomitancia histórica llevará a que se configure el hombre del siglo XX, y para observarlo será necesario adentrarse en el contexto de emergencia del psicoanálisis.

³²⁴ Ibid., 224.

³²⁵ Ibid., 227.

III. El psicoanálisis, el hombre moderno y el discurso capitalista

Con las transformaciones introducidas en el siglo XIX, tanto a nivel del Estado como de los saberes emergentes de trabajo social, lo que a su vez había impactado en las estructuras familiares, comenzaba a emerger un nuevo hombre. Desligado del poder del padre, y sujeto a una serie de controles estatales, este nuevo hombre será socializado la mayor parte del tiempo en la escuela. Las fuerzas del capital, que han logrado consolidarse, ya no necesitan del poder absoluto del Rey; el Estado liberal en su forma republicana es sinónimo de libertades económicas y políticas. El poder de Dios había ido desaparecido lentamente con la consolidación de los Estados. El Estado centralista había decaído, y el poder de enunciación se encontraba ahora en manos de la ciencia.

Si bien la ciencia, desde sus albores se había imbricado tanto con las fuerzas del capital como con el Estado, hoy más que nunca gozaba de plena injerencia en los asuntos públicos y privados. Pero este tránsito del hombre libre y de-sujetado del poder familiar, sometido ahora a los designios de la ciencia, no se hará sin resistencias y prácticas populares que emergerán como cuestionamiento al poder existente, encarnado en la ciencia y el Estado. La histérica realizará el último intento de salvar al padre en falta, pero al mismo tiempo introducirá un hueco en el saber mostrando que se trata de un Amo castrado³²⁶. El psicoanálisis se constituirá entonces como un discurso que da lugar al trámite de estas demandas y cuestionamientos del sujeto, constituyendo al mismo tiempo un discurso que ofrece una alternativa para hacer lazo frente a la decadencia de las distintas figuras del Otro encarnadas en la Iglesia y el Estado.

El Psicoanálisis, al darle cabida al discurso de la histérica, constituirá una matriz, una articulación, como alternativa al control absoluto de la ciencia sobre el sujeto. Pero a su vez, la potencia disgregadora del capital, la fuerza que desde el principio ha logrado constituir la matriz de acumulación de capital vía la separación de las combinaciones sociales del trabajo, logrará apoderarse de las combinaciones sociales del trabajo inconsciente. Explotando a la histérica de su potencia para producir un saber inconsciente, la máquina capitalista logrará reconfigurar las relaciones de producción gracias a un proletario al cual no tendrá que pagar ahora su fuerza de trabajo. Por un lado tenía asegurada la producción de bienes materiales gracias a la articulación entre el discurso del amo y el de la Universidad, pero ahora podía generar la producción de lo inmaterial, “producción de la cultura” o capital cultural, gracias a la explotación que realiza a la histérica de su producción de saber inconsciente. Veamos con más detalle a partir de la historia del psicoanálisis la manera como esto se hizo posible, para llegar a comprender la máquina de producción inmaterial que colonizaría el campo de la producción de pensamiento inconsciente, imperio de lo unario, que reintegrará toda disputa social como capital cultural (como ocurre en Mayo del 68) y que se expresa en la revolución cibernética.

³²⁶ La posición de la histérica está lejos de establecer una nostalgia del padre, para ser más precisos, la histérica muestra justamente que el padre había estado castrado desde el origen. Podemos observarlo a través de la lectura que realiza Lacan del caso de Dora en el Seminario 17 *op. cit.*, 100-101. Dora señala la función creadora del padre, ubicando al padre idealizado, podemos pensar allí que existe un intento por salvarlo. Pero por otro lado, demuestra con el tercer hombre (el señor K) la separación del órgano, en tanto otra lo privará de él. Al aislar padre y falo, Dora se encuentra con la verdad, a saber que el Amo está castrado. (representada en su búsqueda a través de la enciclopedia)

1. *El Psicoanálisis y el espíritu del hombre moderno*

El psicoanálisis introduce una posibilidad de reconfigurar a la tercera persona frente a la decadencia de las figuras del Otro. Lo hace a través de la transferencia, generando un lugar vacío. Pero las fuerzas disgregadoras del capital que han mostrado históricamente cómo se apoderan de las combinaciones sociales del trabajo, es decir, de la potencia de los vínculos sociales de producción, expropiando al esclavo de su saber, instrumentalizando la ciencia, ¿por qué no habría ahora de instrumentalizar la potencia del trabajo inconsciente de la histérica?

La histérica desde siempre había sido el motor de las transformaciones históricas; es gracias a su potencia que el Amo había expropiado el saber-hacer al esclavo, encarnada en los Goliardos, o en las mujeres que leían placenteramente en el *liseuse*; habían provocado al Amo un deseo de saber, y ahora emergía un nuevo amo que se consolidará más adelante con el imperio del mercado ¿Un amo sobre el que ella manda?

Y no se trata de que el psicoanálisis haya configurado el nuevo capitalismo; al contrario, al advertirlo, el psicoanálisis habría ofrecido una posibilidad para reconfigurar el intento de la histérica de salvar al padre castrado³²⁷. Se trata, sí, de que el psicoanálisis, al darle un lugar a la histérica, permitía al tiempo una combinación entre su saber inconsciente y la transferencia, lo que al mismo tiempo abría una posibilidad a las fuerzas disgregadoras del capital para poner a trabajar a la histérica a su servicio. Así como el trabajador había sido separado de su saber-hacer, la histérica era ahora separada del diván para ser llevada como potencia productiva de la producción inmaterial del mercado.

Luego entonces, el psicoanálisis había advertido la emergencia del hombre posmoderno y ofrecía un lugar frente al desasimiento de sus referentes, pero este hombre estaba condenado a la exposición de las fuerzas del capital que lo llevarían hacia otro fin. El psicoanálisis se erige como alternativa, pero los otros referentes han hecho crisis. ¿Por qué no llevar su saber a otros campos para ganar control sobre el individuo? ¿Por qué no instrumentalizarlo para lograr la adaptación del sujeto? Lo cierto es que el psicoanálisis se expandió hacia otros campos del saber y hacia otros discursos (la educación, la política y la economía no serán ajenas a este nuevo saber). El riesgo de lo que podía haber generado el psicoanálisis en el campo de lo social ha sido advertido por varios psicoanalistas quienes han realizado un estudio de la teoría lacaniana del discurso.

1.1. La sospecha de algunos psicoanalistas

Lacan había resaltado ya el papel de la histérica en relación con el paso de un discurso a otro. Incluso llega a decir que esto es lo que le había inspirado al amo el deseo de saber, a través de la filosofía. Lacan da cuenta de cómo estructuralmente la histerización requiere al mismo tiempo de un lugar de producción copiosa de S1, aquello que instala el análisis como discurso a través de la “asociación libre”. Son tres los movimientos que plantea para lograr el paso de un Amo al otro: histerización del discurso, movimiento al lugar de la producción significativa y advenimiento como todo-saber. Lacan no deja de hacerse la pregunta por la manera como pudo surgir este deseo de saber, pues dice que tendría que tratarse del psicoanalista. En este punto se detiene indicando aquello que el psicoanalista dice a su paciente: “Adelante, diga, como quien dice, todo lo que se le pase por la cabeza”³²⁸. ¿Permitiría este mecanismo la

³²⁷ Se trata de dar lugar a la falta, pues sabemos el riesgo que representa el Amo moderno (la ciencia) en su intento por configurar un todo-saber, en donde no habría lugar para la falta, y por lo tanto para el sujeto. Si la histérica intenta salvar al padre castrado, es en cuanto su función introduce la falta. Así, lo que descubre es precisamente su función en cuanto significativa de la castración.

³²⁸ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*, 112.

instalación de una lógica que puede transmitir los resultados de la experiencia de la palabra? Laurent dice que en “lugar de intercambiar tonterías mientras las ondas hablan entre sí, el psicoanálisis, al final, inscribe los resultados; con la experiencia, tonta, de hablar, con la palabrería, se obtiene al final algo que se puede inscribir y transmitir.”³²⁹

Lacan se había preguntado qué pasaría si en esa copiosa producción significativa el Analista no toma la palabra: “El analista que escucha puede registrar muchas cosas. Con lo que un contemporáneo medio puede enunciar, si no pone ningún reparo, puede obtenerse el equivalente de una pequeña enciclopedia. Eso si se registra proporcionaría muchas claves. Después podría construirse, se podría hacer una pequeña máquina electrónica.”³³⁰

Efectivamente la emergencia de las prácticas lectoescritas hacia el final del Medioevo nos han dado ya pistas para comprender su papel en la transmisión del saber, por ejemplo a partir de los escritos autobiográficos, pero también a partir de la observación de los comportamientos populares. Ahora bien, falta ver cuál sería el resultado de esta transmisión, en un mundo en donde la ciencia al servicio de la técnica ha revolucionado la producción.

Lacan había sido un crítico, incluso desde antes de su expulsión de la IPA, de la escuela posfreudiana de psicoanálisis y de la vertiente de la psicología del yo; veía en estas tendencias una estructuración del psicoanálisis como discurso Amo, razón por la cual hace la claridad de que si un discurso domina, ello basta para emparentarlo con el discurso del Amo. El psicoanálisis habría sufrido entonces un borramiento luego de ser remplazado por un discurso del ego-autónomo. Ego que habla y que uno podría suponer en el primer nodo del discurso del capitalista en donde hay un sujeto en condición de Amo.

Cevasco recuerda la intervención de Lacan en Milán, en donde había dicho que la peste estaría por aparecer a propósito del partido de los trabajadores PT, PESTE que Freud, por otro lado, había mencionado como aquello que traía a América con el psicoanálisis, y en donde se pregunta Cevasco si acaso no se trataría de que este discurso sería pestilente en cuanto estaría consagrado al discurso capitalista. “Degradación del saber del psicoanálisis en el mercado de las terapias, enteramente dedicado al servicio del discurso capitalista”³³¹. Lo cierto es que estaríamos hoy ante una cultura sometida a las terapias psi o psicoanalizada; Brousse lo ha advertido también: “Vivimos en una cultura de la que hace parte el psicoanálisis desde hace más de cien años, entonces es probable que la evolución de la clínica influya el discurso analítico como nueva condición de producción”³³².

Ahora que la veta es histórica, habrá que adentrarse en los acontecimientos que marcaron la emergencia del psicoanálisis, para comprender el espíritu nuevo que emergía en los albores del siglo XX; allí veremos los puntos de convergencia entre el psicoanálisis y otras prácticas de la época, en donde este, luego de leer la estructura del deseo, descubriría no solo la falta del padre sino el descentramiento del yo, frente a lo cual, como resistencia, el hombre moderno se pegará a las diferentes terapias *psi*, religión del yo-autónomo y completo.

La historia presentada por Roudinesco³³³ sobre el nacimiento del psicoanálisis nos va a permitir dimensionar el impacto que tendrá este en las transformaciones históricas del momento. Si el

³²⁹ Laurent Eric, *op. cit.*, 43.

³³⁰ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*, 35.

³³¹ Cevasco Ritheé, “El discurso del amo”, en Los discursos de Lacan. Seminario del Colegio de Psicoanálisis de Madrid, (Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 2007), 64.

³³² Brousse, *op. cit.*, 25.

³³³ Roudinesco Elisabeth, La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia, 1885-1939 (1), (Madrid: Editorial Fundamentos, 1988), 10.

psicoanálisis es un discurso, únicamente puede ser considerado como tal en su dimensión histórica y en razón del contexto en el que se produce. Para ser un discurso es menester que introduzca un lugar tercero, una tercera persona, elemento necesario para estructurar el lazo social, pero comprender sus diferencias, tanto con la ciencia, como con las demandas del Estado, así como su intento de institucionalizarse, permitirá observar cuál es el punto en el que se distancia tanto del discurso de la ciencia, como del discurso del gobierno.

1.2. El descubrimiento de la histérica

Sabemos que las histéricas eran aisladas en pabellones de hospitales psiquiátricos junto con otros tantos considerados anormales. De hecho las histéricas se dedicaban al cuidado de los demás enfermos en estas instituciones; Charcot en La Salpêtrière se había encargado de estudiar la etiología de la histeria, será entonces de Charcot a Freud como el análisis de la histeria se convierte en un campo específico de estudio. Charcot ya se había dado cuenta de las causas sexuales de la histeria, pero decía a los alumnos que era mejor no hablar de esto. Será este el salto cualitativo de Freud con respecto a los planteamientos de su maestro.

El panorama de la medicina en la época se encuentra sufriendo una transformación en sus categorías y prácticas para la comprensión de la enfermedad, se trata de un espíritu de la época que se manifiesta en varias prácticas, saberes y disciplinas.³³⁴ Bichat, por ejemplo, introducirá la práctica de la disección de cadáveres como elemento fundamental para comprender las causas de la enfermedad (anatomopatología). En adelante podríamos decir que la medicina irá introduciendo su mirada³³⁵ cada vez a mayor profundidad en el cuerpo humano gracias a los avances tecnológicos; impulso voyerista que desemboca hoy en el descubrimiento del mapa genético. La mirada absoluta del Otro marca entonces el desarrollo de la medicina en el siglo XX. Esta tendencia anatómico-clínica irá en contra de la tendencia vitalista de la medicina, sostenida fundamentalmente por la iglesia; de esta manera, en favor de la muerte, se irá desligando la medicina del vitalismo.

Pero la anatomía de esta Tercera Persona, tal y como se ha podido comprender gracias a Le Gaufey³³⁶, tendría otras características. Si bien las transformaciones que se vienen dando van a influir en la constitución del psicoanálisis, se encuentran al tiempo fragmentadas en toda una serie de prácticas³³⁷. La hipnosis, método utilizado por Charcot para la cura de los enfermos, da cuenta de una herencia más arcaica, que no provendría exactamente de las prácticas médicas. El magnetismo de Mesmer sería su antecesor. Mesmer se había formado como médico, pero debido a sus prácticas fue contradicho por los círculos médicos. La teoría de Mesmer encuentra la explicación para las enfermedades nerviosas en un desequilibrio de lo que había llamado “fluido universal”. Mesmer creía que este fluido estaba emparentado con el imán, y es a partir de allí que surge la práctica del magnetismo que consistía en poner al paciente en estado de sonambulismo, para que así se restableciera la circulación del fluido. Pero si afirmamos que el mesmerismo hace parte de la anatomía de esta tercera persona, es en cuanto antecede lo que luego denominará el psicoanálisis como transferencia; desde luego no

³³⁴ Roudinesco muestra que los médicos, así como los charlatanes, curanderos y brujos gozaban de gran aceptación y prestigio tanto en el campo como en la ciudad.

³³⁵ Roudinesco cuenta que Charcot realizaba exámenes clínicos meticulosos a sus pacientes, exámenes de tipo visuales, en los que basó luego sus descubrimientos. Esta metodología llevará a subordinar la fisiología a la patología, es decir, partir del enfermo y de la enfermedad.

³³⁶ Cf. Le Gaufey, Anatomía de la tercera persona, México, Editorial psicoanalítica de la letra, (2000).

³³⁷ Atribuir únicamente al psicoanálisis la emergencia de un discurso que va a transformar el siglo XX sería desconocer que las transformaciones históricas son multicausales, fragmentarias y complejas.

se trata de la transferencia de la teoría psicoanalítica, pero los magnetizadores empleaban algo que se llamaba, “manipulaciones transferenciales, toques o pases magnéticos.”³³⁸

La doctrina de Mesmer va a popularizarse al punto de que muchos charlatanes iban de plaza en plaza haciéndose pasar por magnetizadores. De hecho, surgió la idea de que el magnetismo lograba generar fuertes agitaciones eróticas en el cuerpo de las mujeres. No obstante, existía una fuerte influencia de los curanderos y de los magnetizadores de la época, pues hasta ahora se comenzaban a desarrollar las drogas a base de opio y cocaína para controlar el dolor. Por esta razón, aquellos que padecían de enfermedades crónicas acudían con gran frecuencia a este tipo de terapias. Con el desprestigio del magnetismo, los estudios de psicoterapia van a introducir, en vez del magnetismo, la hipnosis. Tanto la hipnosis como la sugestión van a ser utilizadas en adelante por las prácticas de psicoterapia, surgidas de las teorizaciones de Berheim³³⁹, quien crea una brecha entre la ciencia y el saber del enfermo, pues el terapeuta advendrá como demiurgo y la sugestión dependerá de su pericia.³⁴⁰

Es en este marco en donde surgen los estudios de Charcot. La neurología no estará ausente de la mirada anotomo-clínica y anotomo-fisiológica. Es en esta compleja trama de la emergencia de saberes y prácticas en donde va a instalarse Freud; ha llegado a Francia atraído por las teorías de Charcot sobre la histeria, pero con el precedente del historial de su amigo Breuer, quien ha tratado a Berta Pappenheim³⁴¹ en Viena. Esta mujer conocida como Anna O., habría revelado ya en su cura el poder de la palabra en el tratamiento de los síntomas histéricos, lo cual había denominado “talking cure” y que llamaba también “limpieza de chimenea”. Si bien el papel de la sexualidad en la etiología de las histerias se encuentra tanto en las observaciones de Charcot como en el estudio de Breuer, ambos lo han esquivado³⁴².

Charcot estaba empeñado en demostrar que la histeria no había sido producto de la ciencia y de la época industrial, sino que había existido en todas las épocas, asunto que trataba de probar a partir de las pinturas y grabados antiguos. Para Charcot, la histeria inventaba síntomas que conducían al médico a su comprensión; según Roudinesco, se trata de que el enfermo fabrica, expresa, mientras el médico descubre. A partir de estas afirmaciones de Charcot, Freud podrá deducir que existe un pensamiento desvinculado de la conciencia encargado de producir los efectos somáticos sin que los individuos lo sepan. Pero Freud se irá desligando de la primacía de la mirada de Charcot, para privilegiar la escucha y el relato.

Esta renuncia del médico a ver, tocar y hablar, va a ser una práctica clínica que emerge hacia el finales del siglo XIX; podría decirse que esta es la modalidad discursiva que se instalará luego con el psicoanálisis: se trata de que “el sabio se calla y guarda para sí sus comentarios; se retira

³³⁸ Roudinesco, La batalla de cien años (1), *op. cit.*, 19.

³³⁹ *Ibíd.*, Berheim consideraba que los fenómenos observados en la hipnosis eran una exageración de los comportamientos comunes a todos los hombres, y esto lo lleva a suponer que no existe diferencia entre lo normal y lo patológico.

³⁴⁰ Roudinesco muestra cómo a partir de allí Freud descubrirá la transferencia, luego de que Berheim fracasara en el intento de dormir a una de sus pacientes histéricas. Es la transferencia lo que le permitirá al psicoanálisis alejarse de la psicología.

³⁴¹ Roudinesco resalta que Berta Pappenheim, luego de haber pasado por un análisis, y de convertirse en una líder feminista, no recomendaba a ninguna mujer el paso por el diván, pues consideraba que “el psicoanálisis es al médico lo que la confesión al cura: un arma de doble filo”, Roudinesco, La batalla de cien años (1), *op. cit.*, 19.

³⁴² Roudinesco dice que aunque todos los especialistas en enfermedades mentales conocían la importancia del factor sexual en la génesis de los síntomas neuróticos, observación que vendría incluso desde la antigüedad, ninguno sabía qué hacer con esa constatación.

al silencio dejando al enfermo que se cure a sí mismo”³⁴³. Con esto se ha generado un lugar para que el paciente ocupe el sitio que antes estaba reservado al médico. Desde este lugar podrá ahora ser creador, inventar un discurso y fabricar su caso. Este lugar entregado por el psicoanálisis al paciente nos lleva a pensar si acaso algo del individualismo de la época estaría en relación con el intento de mantenerse en este lugar imposible como Amo, o si por el contrario, al no haber podido tomar este lugar, queda a expensas de otras fuerzas que lo ubican imaginariamente como Amo.

Si los estudios sobre la histeria van a introducir una revolución en el siglo XX, es en cuanto la histeria misma había constituido hasta el momento un estigma. Incluso desde Hipócrates se creía que la histeria, enfermedad de origen uterino, era padecida sobre todo por mujeres que no habían estado embarazadas o abusan de placeres carnales; por esta razón, la cura recomendada era el matrimonio. Roudinesco cuenta que en la Edad Media las histéricas eran consideradas brujas poseídas. Charcot llegará a su vez a rebatir la idea de los médicos de la época, que consideran a las histéricas como perfectas simuladoras. No obstante, abandonará la idea griega de que la histeria era una enfermedad del útero, para acercarla al campo de la neurología, en donde al mismo tiempo lograba separarla de la etiología sexual por medio de la separación de la neurosis del campo de la enfermedad orgánica. Pero además de esto, Charcot lleva la histeria al campo del arte, no solo a buscarla en las pinturas, sino porque consideraba el arte como una histeria lograda. Se trata de una hipótesis de los terapeutas de la época quienes “ven en el don la huella de la locura.”³⁴⁴ Esquivar la etiología sexual de la histeria le va a llevar a no comprender el papel histórico que tendría y que tanto había estudiado a través de la pintura. Estos elementos le permitirán a Freud establecer una relación entre el arte y la neurosis que no abandonará a lo largo de su obra y que se evidencia en la relación que encuentra entre inconsciente y letra, razón por la cual declara que el poeta se anticipa siempre a la ciencia³⁴⁵.

1.3. Las constataciones de Freud y la técnica analítica

Freud se distancia de Charcot al fundar una clínica en donde, si bien el arte es pieza fundamental, la palabra jugará un papel central. Ha reintegrado con esto la fantasía por vía del relato, la palabra y el lenguaje. Pero además, tendrá que ocuparse de dar el estatuto de verdadera enfermedad a la histeria realzando el papel de la sexualidad en la constitución de la misma. Con esto logrará al mismo tiempo desligarla del saber médico, así como de las doctrinas morales. Lo que descubre Freud en la histeria es que sus síntomas se comportan como si no existiera la anatomía, de manera que el órgano afectado estaría comprometido con ideas inconscientes de alto valor afectivo, por lo que al borrar dicho afecto el órgano recobraría su estado normal. Pero es gracias a Emmy Von N. como descubre el psicoanálisis, pivote que le permite pasar de la sugestión a la asociación libre de ideas. Emmy, de 40 años, a

³⁴³ El saber de la enfermedad cambia de campo, según lo explica Roudinesco: “surge progresivamente la idea de que el enfermo sabe más sobre sí mismo que el médico encargado de cuidarle.” Este proceso culminará con la emergencia del movimiento antipsiquiátrico luego de la Segunda Guerra Mundial. De hecho, la intención de priorizar el relato del paciente será llevada por Freud al estudio de la paranoia, tal y como lo revela con el estudio dedicado a la paranoia de Schreber; de esta manera, habría desancclado la psicosis de la psiquiatría para ubicarla como propiedad del sujeto. Roudinesco, *La batalla de cien años* (1), *op. cit.*, 34.

³⁴⁴ *Ibíd.*, 40

³⁴⁵ De hecho, Roudinesco cuenta que Freud había renunciado a ser escritor, pero no dejarán de verse en sus escritos los vestigios y la relación entre el escritor y el hombre de ciencia, a través de relatos que él mismo consideraba como novelescos.

quien Freud visitaba en el sanatorio, padecía de episodios de angustia en los que siempre pronunciaba las siguientes palabras: “No se mueva, no diga nada, no me toque”.

La institución del psicoanálisis va a heredar algunas de las prácticas que en el momento comenzaban a tomar fuerza frente a los tratamientos tradicionales, pero además va a recibir la herencia de la transmisión del saber iniciático que instituyeron las logias; se trata de un saber al margen de la universidad en donde se deben salvaguardar unos principios y secretos; esta forma de organización del saber que se mantendrá desde el siglo XV va a intentar preservar el saber del robo que realiza la Universidad. Este saber será el patrimonio que se pretende preservar a través de las logias³⁴⁶.

Es indudable que el descubrimiento freudiano tuvo impactos directos sobre la sociedad del siglo XX. Si bien las prácticas y saberes que circulan por varios medios hacen parte de este espíritu, de seguro el psicoanálisis será determinante para la configuración de lo que se conocerá como posmodernidad, no solo por el impacto de su teoría en varias disciplinas, sino también por el papel que juega en la configuración del sujeto descentrado. De hecho, Roudinesco se pregunta “¿Qué será lo que ha remplazado hoy a los síntomas de otrora? ¿No se habrá desplazado la histeria al campo de lo social?”³⁴⁷ No podemos renunciar a estas preguntas, pues justo lo que habría ocurrido sería lo segundo: la histeria, al desplazarse al campo de lo social, daría origen a la última etapa del capitalismo conocida hasta hoy.

1.4. La institución psicoanalítica

Roudinesco cuenta que el nacimiento del psicoanálisis era atribuido a la decadencia de la moral de las dos ciudades desde donde se había gestado; así, mientras en Viena³⁴⁸ culpaban a París de haber traído los gérmenes de las enfermedades del Moulin Rouge, en París aseguraban que el psicoanálisis se había originado en la perversidad de los burdeles germánicos. Si bien la ciudad había sido sinónimo de promiscuidad y libertinaje desde sus inicios en el siglo XII, el psicoanálisis pareciera haber logrado captar algo del malestar de la modernidad, como economía del goce que se organiza en la ciudad. Es en este contexto que se encuentran las histéricas de Freud, mujeres jóvenes que sufren por su condición de esposas, educadas con rigidez y casadas por intereses económicos³⁴⁹.

La institución del psicoanálisis va a generar una serie de dilemas en torno a su organización. Roudinesco cuenta que Freud oscilaba entre dos concepciones de poder: o bien un jefe, o bien un amo castrado sin mando. Si bien Freud va a optar por la segunda, nunca podrá desligarse de su lugar de padre. La IPA será el intento de posicionar el psicoanálisis a nivel mundial; no obstante, la burocratización consumirá su organización hacia finales de 1939³⁵⁰.

Dentro de los inconvenientes que surgieron en la IPA, vale la pena detenerse en aquello que produjo el distanciamiento entre Freud y Fliess: este último había acusado a Freud de haber

³⁴⁶ Roudinesco cuenta cómo aparecen varias novelas (Se trata de la novela de Joseph Balsamo) que pintan un panorama en que el origen de la hipnosis sería producto de la transmisión del saber de una bruja a su hijo, quien a su vez deberá enseñar a sus enfermos a fabricar síntomas.

³⁴⁷ Roudinesco, *La batalla de cien años* (1), *op. cit.*, 71.

³⁴⁸ El psicoanálisis en Viena (gobernada entonces por la monarquía Austro-Húngara) generará todo un escándalo: Roudinesco cuenta que si bien esta sociedad estaba obsesionada con la sexualidad, no se podía hablar del tema, lo que a su vez hacía inevitable no pensar en ello. Según Roudinesco por aquella época habían muchos suicidios en Viena.

³⁴⁹ El emparentamiento del psicoanálisis con los judíos lo convertirá en sinónimo de femineidad.

³⁵⁰ Roudinesco cuenta cómo la formalización de la institución había surgido a partir de las reuniones de los miércoles a las que asistía un pequeño círculo de psicoanalistas.

comentado con uno de sus pacientes la teoría de la bisexualidad, quien a su vez la habría transmitido a un amigo, que tiempo después escribe un libro al respecto. Esta historia es significativa, pues esta fantasía de plagio acompañará la elaboración teórica del psicoanálisis, “hasta el punto de que no la abandonará en los conflictos que opondrán a Freud con sus principales discípulos.”³⁵¹ Esta fantasía de robo de ideas coincide con aquello que se produce en el discurso analítico, nombrado como S1. La idea del plagio habría perseguido a Freud incluso en sus sueños. Pero lo interesante de este asunto es que permite visualizar la estructura que soportaría el plagio; se trata de un ternario en donde uno acusa de plagio a otro por medio de alguien que se habría encargado de transmitir la idea al tercero. Esta estructura nos revela en parte la tercera persona que se está configurando a partir de un lugar vacío para la palabra. La denuncia de Fliess, así como luego la de Stekel, estarían en relación con el dispositivo analítico, pero la segunda cobra más relevancia en tanto Stekel había sido primero paciente de Freud y ahora analista. ¿Podría el diván ser un dispositivo para la extracción de ideas? Roudinesco muestra que la idea del plagio persiguió a Freud por mucho tiempo, a quien verdaderamente le atormentaba el miedo de apoderarse de las ideas de los demás. ¿Vislumbraría acaso la posibilidad que entregaba la técnica del psicoanálisis para apoderarse de las ideas?

Pero había un elemento más que estaría en relación con la fantasía del plagio de las ideas: la obsesión de Freud por estudiar el fenómeno de la telepatía, que Jones le aconsejaba abandonar, o de lo contrario el psicoanálisis terminaría emparentado con el ocultismo. Sin embargo, Freud no renuncia a su idea y en 1921 redacta un artículo titulado “Psicoanálisis y telepatía”³⁵²; frente a la oposición del Comité, decide corregirlo y llamarlo “sueño y telepatía”. Además, en 1932 daría una conferencia sobre Sueño y ocultismo.

La obsesión de Freud sobre la telepatía nos lleva a plantear de nuevo el asunto de la transmisión de las ideas a otro campo. Si bien no se trataría de una transmisión efectiva por medio de las ondas del cerebro, podría tener que ver más bien con la intuición de Freud sobre la posibilidad de transmitir ideas por medio de la técnica del análisis, en cuyo caso un hombre podría adentrarse en la mente de otro. La estructura discursiva del psicoanálisis habría anticipado de alguna manera un mecanismo que decodificaba y transmitía las ideas de un sujeto a otro lugar, y con esto existía ahora la posibilidad de materializarlas gracias al dispositivo del mercado. Claro que podría tratarse también, de que las ideas del sujeto, son siempre las ideas del Otro, lo que sería experimentado como plagio. O, dicho en otros términos, la suposición del plagio confirmaría el hecho de que acaso tenga ideas propias.

Podemos ver un ejemplo de este talante en el caso de los sesos frescos reseñado por Ernst Kris y retomado por Lacan en “La dirección de la cura y los principios de su poder”. “Se trata de un sujeto inhibido en su vida intelectual y especialmente inepto para llegar a alguna publicación de sus investigaciones, esto en razón de un impulso a plagiar del cual parece no poder ser dueño.”³⁵³ Kris, luego de asegurarse de que su paciente no es plagiar, intenta demostrarle que quiere serlo para impedirse realizar en efecto el plagio. El paciente, en una de sus sesiones le cuenta que desde hace varios días luego de salir de la sesión se va a comer su plato favorito: “sesos frescos”. La interpretación de Lacan va encaminada a situar que este hombre no es que no robe nada, sino de que roba nada. Por eso al contrario de Kris concluye que “no es su defensa contra la idea de robar lo que le hace creer que roba. Es de que pueda tener una idea propia de lo que no tiene ni la menor idea.”³⁵⁴ Esto ilustra la paradoja del hombre moderno en

³⁵¹ Roudinesco, La batalla de cien años (1), *op. cit.*, 91.

³⁵² Cf. Freud Sigmund, “Psicoanálisis y telepatía”, en Obras completas Volumen XVIII, (Madrid: Amorrortu editores, 2003)

³⁵³ Lacan Jacques, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en Escritos 2, *op. cit.* 579

³⁵⁴ *Ibíd.*, 580

términos del hombre de las ideas: justo frente a la imposibilidad de tener ideas propias se cuida de plagiar otras, al mismo tiempo, desemboca en una especie de delirio persecución por parte del posible robo del otro a sus ideas, pues esto confirmaría el hecho de que realmente tiene ideas propias.

El intento de desjudaizar el psicoanálisis, lleva a que Freud intente llevarlo a otras ciudades. Roudinesco muestra cómo Roma vendrá a significar para él un intento de conquistar el mundo antiguo y el nuevo, pues Roma simboliza la herencia de la civilización grecolatina. La IPA tendrá como función la internacionalización del psicoanálisis; el abandono de la hipnosis marcará un paso fundamental, pues con esto se ha desligado de la herencia de los antepasados; ahora la nueva terapia sería acorde con el mundo moderno y con el hombre del siglo eléctrico, “hombre cultivado de las sociedades libres [...] hombre que ya no cree ni en el cielo de Ptolomeo, ni en la brujería, sino en el humanismo, en la antropología y las ciencias.”³⁵⁵ Si bien Roudinesco no afirma en ningún momento que el psicoanálisis habría influenciado para que apareciera el hombre de la posmodernidad, sí encuentra cierta coincidencia entre el psicoanálisis y el espíritu del nuevo siglo, pero además vale la pena detenerse en esto último: ella habla del hombre que cree en la ciencia, pero la ciencia no es nueva. Hemos visto su auge desde el siglo XIII en Occidente y su propagación en los siglos siguientes; de hecho, hasta entrado el siglo XIX la ciencia se encontrará emparentada con el espíritu protestante y clerical.

1.5. La perversión del saber psicoanalítico

La intención de Freud de conquistar la tierra prometida llevará a que surja el efecto contrario: se trata del apoderamiento de sus descubrimientos y sus métodos, hecho que resalta Roudinesco y que estudiará a partir de la internacionalización del psicoanálisis. En 1909 Freud realiza su viaje a América acompañado por Jung, Freud en calidad de “conquistador será conquistado, y el psicoanálisis legalizado.”³⁵⁶ La IPA había creado además un Comité Secreto para vigilar su marcha. Se comporta como una especie de sociedad secreta en la que cada miembro está encargado de la sociedad psicoanalítica en varios lugares del mundo, dentro de los que se cuentan Berlín, Nueva York, Budapest, Londres, Zúrich, entre otros. Pero esta organización en forma de logia, terminará con la profesionalización del oficio, dando origen a las asociaciones modernas de psicoanálisis. Si bien Freud había sido el amo sin mando de esta sociedad, con el tiempo irá perdiendo injerencia en su organización, mientras el mando de la IPA es transmitido a Jones, y con este a los angloamericanos.

La expansión del psicoanálisis por el mundo Anglosajón así como su llegada al nuevo mundo, llevará a que este se promoció a la manera de los productos ofrecidos por la sociedad norteamericana en los diarios de prensa. Roudinesco muestra cómo aparecen charlatanes que dicen tener título de especialistas formados en Viena, y que afirman formar analistas en diez sesiones pagando cuatro guineas por lección. Luego de la gran guerra, de la cual se ha responsabilizado a Alemania, las sociedades de psicoanálisis se irán desgarrando. Roudinesco cuenta que en los congresos comenzaba a proliferar el idioma inglés, mientras el uso del alemán se iba volviendo vergonzoso. Así, el psicoanálisis va a ser paulatinamente adaptado a los ideales terapéuticos de los norteamericanos, lo que llevará a que el *american way of life* triunfe sobre el psicoanálisis. La conquista militar redundará en conquista política e ideológica, en donde la ciencia no podrá estar ajena. Así “[...] la Europa vencida descubre el modernismo americano, mientras que América viene a las viejas tierras europeas en busca de ideas nuevas, que le hacen falta para dar sentido a su empuje pragmático.”³⁵⁷ Una vez más asistimos al Robo

³⁵⁵ Roudinesco, La batalla de cien años (1), *op. cit.*, 91.

³⁵⁶ *Ibid.*, 91.

³⁵⁷ *Ibid.*, 129.

del saber por aquel que se convertirá en nuevo Amo; el psicoanálisis, como otros saberes, será puesto ahora al servicio de la profilaxis y la higiene, y más adelante del mercado.

Roudinesco relata que una vez más el psicoanálisis se verá enfrentado con el desprestigio al que se había sometido antaño al magnetismo; entre sus vías se encontrará ahora la educación y la normalización de los niños que podrían ser los perversos; al igual que otros saberes, se ha convertido ahora en mecanismo de dominación. Pero el psicoanálisis en su esencia no se podrá emparentar ni con la religión ni con la ciencia, pues Freud lo ha distanciado de estas a partir de la imposibilidad que le es propia y que en su estructura no es conciliable con las otras dos profesiones imposibles. No obstante, esto no será obstáculo para aquellos que pretenden o bien llevarlo al campo médico de la adaptación de la infancia, o bien al campo de la religión comunista que promulga la liberación del hombre. El psicoanálisis se encuentra entonces en medio de una disputa, y en adelante no se puede pensar en la posibilidad de que exista un sitio no permeado por su teoría, desde luego puesta al servicio de distintos ideales.

La *ego-psychology* llevará al psicoanálisis a la afirmación del yo sobre el ello, al privilegio de la adaptación, y a la purificación de su funcionamiento eliminando la transferencia³⁵⁸, además de confirmar la supremacía de la medicina sobre la posibilidad del análisis profano. De hecho, ante los viajes de numerosas personas provenientes de Norteamérica que se formaban en Viena como psicoanalistas, atendidos a tarifas muy bajas luego de la crisis provocada por la guerra, la sociedad de Nueva York “escribe un artículo que desaprueba el análisis practicado por los que no son médicos y anuncia su intención de romper con Freud si este mantiene sus posiciones.”³⁵⁹ La disociación del psicoanálisis Vienes culminará con la persecución nazi que obliga a los analistas a salir de sus respectivos países argumentando que se trata de una ciencia judía. No obstante el psicoanálisis también se habría introducido a la ideología nazi pero en la vertiente junguiana del inconsciente antiuniversalista, con el que lograban al tiempo rechazar la etiología sexual del mismo, sinónimo para los arios de degeneración. Por su parte, en la Unión Soviética este será satanizado por ser considerado como ciencia burguesa.

1.6. El arte permeado por el psicoanálisis

La expansión del psicoanálisis permea no solo las diferentes esferas de la ciencia, sino también las tendencias ideológicas de la época, así como las vanguardias del arte. Si bien el mismo Freud había exaltado tantas veces el valor del arte en términos de aquella sensibilidad que le permitía adelantarse a los descubrimientos de la ciencia, ahora se trata de que el psicoanálisis ha permeado las diferentes vanguardias del siglo XX. No se trata de que las vanguardias hayan surgido a partir de la influencia directa del psicoanálisis; por el contrario, Lesourd³⁶⁰ ha mostrado con detalle que Freud se encontraba alejado de las vanguardias que emergían en Viena, justo en la época en la que el psicoanálisis tomaba fuerza, en donde exponentes como Klimt, Kokoschka, y Schiele hacían presente el rostro del hombre posmoderno. Podría decirse que estas vanguardias se encontraban permeadas por el espíritu de la época, al igual que el psicoanálisis, en donde el magnetismo, la hipnosis e incluso la parapsicología harán parte de este entramado complejo. No obstante, la secesión de las vanguardias del siglo XX, a saber, el surrealismo, el dadaísmo, así como el *Ready-made*, no dejarán de estar influenciadas por la

³⁵⁸ La eliminación de la transferencia lograría desligar al psicoanálisis de su poder de discurso sometiéndolo a otro lugar tercero; eliminar la transferencia sería entonces eliminar la tercera persona en la que se halla anclado como discurso. En vez de esto surgirá la hipnosis, que en el análisis de Roudinesco es considerado como un síntoma.

³⁵⁹ Roudinesco, *op. cit.*, 139.

³⁶⁰ Cf. Lesourd, *op. cit.* 97-103.

teoría freudiana. Pero si el arte había sido permeado, ¿también podría hablarse de una influencia del psicoanálisis en las técnicas de la publicidad y el mercado?³⁶¹

Roudinesco explica en detalle la influencia del psicoanálisis en el surrealismo. La histeria constituía para este movimiento la posibilidad misma de la creación; de hecho, elevaban la histeria a la condición de acto poético al considerarla como un lenguaje, y de seguro en este punto habían anticipado el descubrimiento de Lacan del inconsciente estructurado como un lenguaje. Los surrealistas habían propuesto además la siguiente definición de la histeria:

“La histeria... es un estado mental más o menos irreductible que se caracteriza por la subversión de las relaciones que se establecen entre el sujeto y el mundo moral del que cree depender prácticamente fuera de todo sistema delirante... la histeria no es un fenómeno patológico y puede ser considerada desde todo punto de vista como un medio supremo de expresión.”³⁶²

Si la histeria era para los surrealistas la potencia de la creación ¿no se trataría ya de una de las formas de desplazamiento de la histeria al campo de lo social? ¿Existiría la posibilidad de desplazar la potencia creadora de la histeria a otro campo? Lo cierto es que en el quinto discurso de Lacan, será la histérica la que aparece en el lugar de agente del discurso.

Pero observemos con más detalle la manera como el psicoanálisis permeó el movimiento surrealista. En primer lugar, muchos de los artistas de esta vanguardia habían sido psicoanalizados, como es el caso de George Batalle, y muchos de ellos se encontraban emparentados con el estudio de la medicina, como Breton, por lo que habían sido permeados por el espíritu que emergía a partir de las nuevas corrientes que concedían el máximo valor al saber del paciente sobre su enfermedad. Desde luego habían renunciado a la ciencia³⁶³, para dedicarse al arte.

El surrealismo no dejará de estar emparentado con los saberes y prácticas emergentes del siglo XIX. Roudinesco muestra que varios de ellos eran defensores del ocultismo y se reunían para realizar ciertas prácticas de ese tipo; pero su intención era lograr construir una práctica en donde el espíritu estuviera libre. Por esta razón adoptaron el método de escritura automática desarrollado años antes por Janet, y utilizado también por los espiritistas del siglo XIX. La escritura individual y la autobiografía serán algunas de las tendencias de la época: se trata a la vez de un dispositivo de transmisión de un saber inconsciente, que recuerda la influencia que tuvo la escritura, y los escritos autobiográficos de finales de la Edad Media, como elemento decisivo para la configuración de las sociedades modernas, así como el paso del saber popular al saber teórico. El surrealismo había introducido un dispositivo que le permitía traducir su fantasma en un vocabulario lúdico; se trataba de una especie de diván en donde aquellas ideas inconscientes que aparecían, se convertían en el material mismo de la creación, y no se trata de que antes el arte no hubiese creado con el fantasma, sino de que ahora se sabía que allí residía la potencia creadora. Una vez más surge la duda sobre si este mecanismo decodificador de la fantasía, por llamarlo de algún modo, hubiese podido migrar hacia otros ámbitos sociales y económicos.

³⁶¹ Esta tesis es desarrollada en el documental “El siglo del individualismo” de la BBC de Londres: http://www.youtube.com/results?search_query=el+siglo+del+individualismo+completo&oq=el+siglo+del+individualismo&aq=2&aql=g4&aql=&gs_sm=1&gs_upl=686l2978l0l566l1l14l12l0l6l6l3l926l2034l0.3.0.2.6-1l6l0, (17 de enero de 2012)

³⁶² Roudinesco, La batalla de cien años, Historia del psicoanálisis en Francia 1885-1939 (2), (Madrid: Editorial Fundamentos, 1988), 19.

³⁶³ El punto esencial de la ruptura con la tradición médica tenía que ver con el lugar del terapeuta, pues ya no ocupará más la posición de dominio. Pero su principio radicaría en el descubrimiento de la potencia creadora de la histérica y el loco.

Roudinesco devela el emparentamiento del movimiento surrealista con el feminismo. De hecho, varias mujeres disidentes habían sido exaltadas por esta vanguardia, habían convertido a las criminales, paranoicas y homosexuales, en las heroínas³⁶⁴ del siglo XX. Vale la pena entonces no perder de vista que tanto el psicoanálisis como el surrealismo y el movimiento político feminista, habían surgido con el espíritu de finales del siglo XIX, en donde la histórica será fundamental para los tres. El surrealismo pone en evidencia el encuentro entre “el inconsciente freudiano, el lenguaje y el descentramiento del sujeto”³⁶⁵ ¿No sería heredero de esto el psicoanálisis lacaniano?

1.7. La expoliación del capitalismo a la histórica

Si el paso de un discurso a otro está determinado por el cuestionamiento de la histórica, ahora que el psicoanálisis abre la posibilidad para articular sus cuestionamientos y demandas, ha generado un mecanismo que articula dos discursos: el de la histórica y el del psicoanálisis. El mecanismo de asociación libre permite la emergencia de palabras susceptibles de transmisión, que Lacan había advertido; lo que nos presenta la histeria como potencia es su poder creador, que anunciaron las vanguardias de arte.

El poder adaptativo del psicoanálisis que Lacan criticó por mucho tiempo, fue la manera como el psicoanálisis ingresó al campo de la medicina en Norteamérica. Estas escuelas, como campo del saber-absoluto, y en condición de amo-moderno todo-saber, habrían expoliado al psicoanálisis de su poder transformador para convertirlo en saber adaptativo. Freud conocía el poder del discurso psicoanalítico, que pretendía expandir por el mundo, pero quizá desestimó las fuerzas disgregadoras del capital que lograron separar la articulación histórica-psicoanalista, combinación necesaria para mantener el poder subversivo del sujeto.

Si bien el psicoanálisis marca una ruptura con las prácticas tradicionales de la medicina, es evidente que esta se encaminaba, junto con las demás ciencias, hacia el imperio de la mirada que le permitirá luego convertirse en mirada absoluta sobre el cuerpo biológico y social. El saber del psicoanálisis habría emergido en parte de unos saberes y prácticas populares, pues se trataba de un espacio que permitía resonar las palabras del sujeto. Así, una vez más lo popular había sido llevado al campo del discurso hegemónico para advenir como saber-poder y control sobre el conjunto social y los individuos.

La revolución sexual que introduce el psicoanálisis con el descubrimiento de la etiología sexual de la histeria, confirmaría la relación entre la subversión sexual y los momentos incipientes de la ciencia, con la diferencia de que ahora se le daba un lugar a esta subversión sexual gracias al psicoanálisis. El temor de Freud al plagio, así como su obsesión por los fenómenos de la telepatía darían cuenta de la potencialidad del discurso analítico para extraer ideas de las personas, que de no desecharse, podrían ser plagiadas para reutilizarse con otros fines: convertir S1 en S2.

Podemos ver en este recorrido cómo el psicoanálisis, además de haber estado impregnado del espíritu del siglo XIX, ha sido llevado a otros campos del saber. Podría pensarse también que toda producción inmaterial de significantes no codificados se convierte ahora en material que alimenta el sistema; en esto Mayo del 68 sería un ejemplo princeps que Lacan percibió en su momento, época en donde los a-estudiantes se convirtieron en trabajadores al servicio de la producción cultural, pero faltaría un elemento más para entender la potencia decodificadora

³⁶⁴ La heroína como droga derivada del opio apareció también en el siglo XX

³⁶⁵ Roudinesco Elisabeth, *La batalla de cien años (2)*, op. cit, 39.

puesta al servicio del capital. Se trata de los avances cibernéticos que habrían logrado extraer lo más elemental del funcionamiento del lenguaje para ponerlo al servicio de la máquina.

2. Modernidad y modernización en la producción del objeto

Las vanguardias del arte habrían anunciado la producción del objeto del siglo XX, tal y como lo muestra Wajcman. El *ready-made* logra mostrar en su versión escueta lo que se esconde detrás del objeto del arte, pero al mismo tiempo denuncia aquello que vela cada objeto común producido por la industria. Estructura del objeto que en su vertiente artística muestra la ausencia que se esconde detrás de toda representación, obra de arte fundada sobre una nada. Pero tomar un objeto común producido por la industria para ser llevado al museo, no solo eleva el objeto a la condición de Cosa sino que denuncia además la de-subjetivación del proceso industrial, reducción a una nada del trabajador asalariado, objeto producido que desconoce su autor.

Al volver a Marx, Berman devela lo propio de la modernidad a través de la frase “Todo lo sólido se desvanece en el aire”³⁶⁶. En efecto, Marx había enunciado con esta frase el punto fundamental sobre el cual se asienta la producción capitalista, a saber, que cada objeto creado debe ser relevado para que advenga otro nuevo en su lugar, por lo que toda producción es evanescente, pues los medios para producir deben revolucionarse constantemente para lograr el relevo de lo viejo. Esta revolución en la producción sería cada vez más acelerada, y llevaría a su vez al agotamiento de los ciclos productivos y al aumento del gasto energético requerido para la producción.

Berman logra anclar en su análisis la verdad de la producción capitalista con el elemento constitutivo de la modernidad, a saber, que los objetos se hacen obsoletos rápidamente por lo que deben ser relevados a través de la innovación constante y la producción de lo nuevo. Así, el espíritu del hombre moderno se inscribe en un desprecio de lo viejo frente a una exaltación de lo novedoso, de lo moderno. La modernidad implica entonces un imperio de lo nuevo, lo que a su vez lleva a que todo se vuelva viejo rápidamente, por lo que es necesario relevarlo sin dejar huella, es decir, la modernidad implica un proceso constante de destrucción de lo viejo y construcción de lo nuevo; esto quiere decir que se encuentra fundada sobre la evanescencia del objeto. Así, todo lo que fue sólido hoy, mañana será gaseoso, se habrá evaporado dejando la ausencia como huella.

Para Berman, la modernidad podría observarse a través de dos procesos: modernización y modernismo. El primero hace referencia a los cambios arquitectónicos, infraestructurales, y tecnológicos, y el segundo, a los cambios acontecidos a nivel cultural, expresados muchas veces por las vanguardias del arte. De esta manera, en el campo del arte se podría observar el espíritu que se encuentra en juego en la modernidad. Dada, Surrealismo y *ready-made*, serán las expresiones de las vanguardias del siglo XX marcadas por la ruptura con los cánones tradicionales del arte. El *ready-made* habría sido una de las expresiones más polémicas al desacralizar el museo con objetos comunes producidos por la industria, y que sacados de su contexto inicial se habían llevado como objetos de arte autorizados por la firma del autor.

³⁶⁶ Cf. Berman Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, España, siglo XXI editores, 1991

2.1. Producir nada

Será Duchamp el hereje, quien con su famosa *Fountain* (fuente) y la rueda de bicicleta, estallarían en mil pedazos el santuario del arte. Pero además de la polémica desatada por Duchamp, Malevich vendría a soportar el nada-para-ver del arte contemporáneo, a través de su cuadro negro sobre fondo blanco en sus dos versiones: el cuadro y el bloque blanco que en una de sus caras sitúa el cuadrado negro. Según Gérard Wajcman, sería este bloque el que abriría la ventana del nada-para-ver y que a su vez nos habría permitido observar por allí el objeto del siglo: la ausencia³⁶⁷.

Wajcman ha logrado ver a través de aquella ventana instalada por el Cuadrado negro sobre fondo blanco, que una vez extraído por Malevich de una pared, nos muestra el estatuto del objeto que le concierne al sujeto: la ausencia de objeto. El ready-Made había producido la nada, la ausencia, y si Wajcman lo pudo ver claramente fue porque los lentes con los que se acercaba a la ventana abierta por Malevich eran los de la teoría de Lacan sobre el objeto a , objeto causa de deseo, objeto que falta. Un sujeto cuyo deseo había estado dirigido desde siempre por una ausencia, por un objeto ausente e irrepresentable. Malevich había presentado este objeto estructural, las vanguardias habían transgredido el mundo de las representaciones para mostrar que era posible producir la nada, con ese objeto nada-para-ver; el objeto del siglo había aparecido para anunciar el lugar hacia el cual conducía la producción de lo nuevo: producción de una nada que desde los orígenes había alentado el proceso de producción. La civilización se había encaminado desde el inicio de los tiempos en una empresa por la producción del objeto más perfecto, y este objeto, desvelado por Lacan, pero presentificado y mostrado desde mucho antes por las vanguardias de arte, es el objeto que orienta el deseo del sujeto, un objeto perdido, un objeto que falta. Una vez más, el artista se había anticipado al científico, y sin embargo, al final, por otros caminos, la ciencia puesta al servicio de la producción habría llegado al mismo punto produciendo la ausencia.

El descubrimiento del cero marca una ruptura en las matemáticas. Se trata de un descubrimiento que revolucionará el cálculo y las civilizaciones, abstracción que permitía realizar nuevas operaciones para tratar así de explicar el mundo. Este número aparece para marcar la ausencia, ante la cual lo único que existía para señalarla era un espacio vacío que se dejaba, y sobre el cual debían tener mucho cuidado los escribas para no obviarlos. El cero había venido para darle valor a la nada. Se trata de una cifra que representa una cantidad pero al mismo tiempo la niega. A partir de allí podrá ser nombrada la ausencia y por lo tanto habrá una forma de nombrar al no-ser. ¿No sería este uno de los elementos que, introducido en las sociedades medievales a través del intercambio con Oriente, entraría a configurar la modernidad? Lo cierto es que este descubrimiento indio, llevado a Occidente hacia el siglo XI, entraría a transformar los cálculos matemáticos y coincidirá con el Renacimiento. Esta lógica del cero posibilitará siglos después la primera máquina de calcular diseñada por Pascal, y con Leibniz dará paso a la aritmética binaria. El sistema universal de Leibniz, terminará por imponerse a partir de la máquina telegráfica, que ha logrado transmitir un mensaje a partir de la lógica binaria.

Como vemos, la modernidad estuvo marcada por la aparición del cero en Occidente; la ausencia habría hecho su carrera para advenir luego como producción misma de ausencia. Hasta aquí se trataba de un elemento referencial para señalar la nada, pero llegaría el momento en el que se intentaría producir la nada misma, carrera impulsada a su vez por algo más fuerte que cualquier intención racional. Se trata de la búsqueda pulsional, de aquello que se encuentra en el sustrato del objeto de deseo para todo sujeto, un objeto que falta, un

³⁶⁷Wajcman Gerard, El objeto del siglo, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001

objeto ausente, pulsión de muerte por cuanto aquello que busca es el equilibrio absoluto. Desde luego, el humano se las había arreglado para dar vía a esta búsqueda del primer objeto, bien fuera produciendo objetos en su lugar, frente a los cuáles reaparecería el objeto ausente como efecto de la insatisfacción obtenida con el segundo, o bien fuera repitiendo la pérdida original como vestigio de aquel primer objeto, instalando una suerte de lógica que decía algo como “hubo una vez un objeto”. Pero esta economía psíquica del objeto no se contentará con esto, pues la producción material ofrecía una solución final: producir la nada, producir un objeto que falta.

Dios con prótesis, así había sido nombrado por Freud el hombre de la modernidad, encaminado vía la técnica a la creación de una serie de prótesis que no solo intentarían resolver la insatisfacción a la que se encuentran sometidos por su estructural inacabamiento, sino que al tiempo lo convierten paulatinamente en dios. Freud preveía el camino hacia el que se conducía la técnica moderna, quizá por el hecho de ser un lector asiduo de Goethe, quien en el *Fausto* mostraba aquel recorrido en el cual, de la mano de Mefistófeles, Fausto iba a desafiar las posibilidades de la ciencia. Podía ver ya Freud en su sociedad todavía industrial, el engrandecimiento que producían las prótesis en el hombre, que sin embargo, por tratarse de prótesis mecánicas aún no se integraban por completo a su cuerpo. Freud advierte que el avance de la técnica en el futuro podría generar cambios inusitados que llevarían a una similitud mucho más cercana del hombre con dios. ¿Pero genera esta similitud del hombre con dios una felicidad? Para Freud el malestar no desaparecerá por la vía de la civilización y la técnica, por más que lo prometa el progreso; por eso dice que “no olvidemos (...) que tampoco el hombre de hoy se siente feliz en su semejanza con un Dios.”³⁶⁸ De hecho, esta semejanza sería el pivote para que las prótesis develaran lo que se encontraba en el sustrato del cuerpo neoteno: inacabado e inmaduro, este dios protético solo puede parecerse a Dios en la medida en la que Dios ha muerto. Descubrir que Dios había estado muerto siempre lo conduciría a encontrarse con lo horroroso de su propia existencia, a saber, que al igual que Dios, siempre había estado muerto.

Si la técnica no desemboca en la utopía del dios protético es en la medida en la que aquel patrón de identificación se encuentra ausente; así, frente a la sustracción de los patrones de identificación, el neoteno regresaría a aquel estado inicial, único momento en donde puede decirse que tuvo un cuerpo. Allí, junto al cuerpo de su madre, el neoteno regresa a la identificación primordial, que por estar en el origen se jugará siempre en el campo de las identificaciones. Algún día el cuerpo de su madre fue el aposento desde donde se proyectó como aquello que a ella le faltaba. Esta primera identificación con la falta de la madre constituirá lo imposible de su cuerpo, pues al identificarse con el falo de la madre, con aquello que le faltaría, ha designado su existencia con un lugar imposible, y con un objeto inexistente. El neoteno se ha identificado con la ausencia.

Lo que conocemos como la caída de los ideales, y que se habría comenzado a vislumbrar desde el siglo XIX cuando Freud escuchaba la desesperación de las histéricas por salvar al padre en falta, había culminado en una carrera protética que ya no tenía sentido, y por lo tanto develaba la cara oculta de la ausencia, la prótesis, movida por un objeto ausente; ya no valía nada, mientras el cuerpo del sujeto tomará su forma negativa de identificación con el objeto ausente. Sólo la producción de la ausencia podría convertirse en la prótesis fiel del cuerpo-nada del neoteno.

La producción de objetos desde la edad de piedra hasta la de las máquinas, había valido en cuanto suplemento del cuerpo inacabado del neoteno, que, desde luego, en su sustrato enunciaba una falta de cuerpo. La producción capitalista habría logrado organizar una

³⁶⁸ Freud Sigmund, *El malestar en la cultura*, op. cit., 35

economía sobre la base de la acumulación de esta pérdida. En cada objeto se condensaba un pequeño goce que guardaba el secreto del objeto de la apetencia humana signado desde el origen por la pérdida misma. Pero esta pérdida se revertía ahora en el valor mismo del objeto-mercancía, un valor que se funda en el trabajo no pagado al trabajador, pero que encubre el goce de haber fabricado un objeto que ha perdido. Desde luego, el objeto condensaba tiempo de trabajo como lo afirma Marx, pero al mismo tiempo este objeto condensa la ausencia misma, toda vez que el trabajador pierde no solo el objeto que produce sino el trabajo no pago que se positiviza en este como valor: el trabajador pierde su cuerpo por efecto de la explotación.

Pero faltaba que apareciera el *ready-made* para mostrarlo. Si existían tantas Fountains o Ruedas de bicicleta como Duchamp hubiese firmado, es justo porque se había descorrido el velo del objeto-mercancía, de-secularizado ahora el objeto tenía un autor; desde luego no el trabajador que había invertido tiempo de trabajo para producirlo sino la rúbrica del artista que al firmarlo demostraba no solo la ausencia que se escondía detrás del proceso productivo al negar al autor mismo, sino que había ubicado que detrás del objeto no había nadie, “sólo una perfecta máquina producida a su vez por otras perfectas máquinas”³⁶⁹, que a su vez eliminaba el error del producto, pues por esencia la producción defectuosa debe ser desechada. Al eliminar el error habría al tiempo eliminado al sujeto, tal cual lo harán luego los procesadores. El objeto común por fuera de su contexto perdía sentido, así como el dios protético que al perder su referente regresaba hacia la identificación imposible, el objeto descontextualizado caía en el sinsentido constituyendo la ausencia a través de un nada-para-ver. Pero esta falta-de-ver del objeto a su vez contenía una posición reivindicativa, pues es inversamente proporcional al deseo, en la medida en la que la ausencia es su motor. Con esto el *ready-made* mostraba aquello que se ocultaba tras el mercado del objeto, un mercado atiborrado de imágenes, un todo-para-ver en donde el deseo queda congelado en el objeto mismo. Duchamp había anticipado el movimiento hacia el que se encaminaba la producción por fuera de la lógica del ideal; el horror del dios protético devolvía al neoteno hacia una lógica anterior en la que él devendría ángel al identificarse con un cuerpo negativado, y ahora debería buscar producir aquel cuerpo identificado con la ausencia o, como dice Pommier³⁷⁰, un cuerpo angélico.

2.2. Cómo fabricar un Ángel

Cioran ha recorrido los caminos existenciales del ser, y no puede desconocer la esencia misma del ser, a saber, que no es. En varios apartados de su obra se ha dedicado a exaltar el valor de los judíos considerados por él como raza superior. Los judíos representarían el principio y el fin de la potencia angelical del neoteno. Para Cioran, sólo un ser superior hubiese podido vagar cuarenta años por el desierto. Era pues menester que esos cuerpos fueran tan leves como los de los ángeles; entonces, los judíos serían la representación del cuerpo flotante que identificado con la nada podía trasegar por el desierto por tanto tiempo. Sin ley, desprovisto del significante de la identificación materializado en el Decálogo, eran seres angelicales en los que la marca aún no comenzaba a operar. Los judíos habían podido resistir tanto tiempo en el desierto por una sola razón: eran seres sin tierra, por lo tanto angelicales.

Los judíos representan desde entonces el horror humano de la identificación con la nada, con la ausencia, pues la constitución de este cuerpo, que se supone haber tenido, pero que constituía el cuerpo de la madre, señala el horror humano al incesto. Si los judíos en efecto

³⁶⁹Wajcman, *op. cit.*, 63

³⁷⁰ Cf. Pommier Gérard, *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2000.

habían podido resistir en el desierto era por la ausencia de cuerpo, la cual denotaba a su vez que se trataba de un cuerpo negativo, ausente, identificación con la falta de la madre. Identificación además mortífera, por cuanto la madre no tiene falo. El odio a los judíos, expresado tantas veces en la historia, señala el horror del humano provocado por el incesto, pero al mismo tiempo, señala el deseo, presente desde el origen, de constituir un cuerpo con la madre. Exorcizar esta tendencia humana constituía una empresa para eliminar lo horroroso de la constitución humana. El holocausto nazi habría traspasado la lógica del rechazo de la diferencia; se trataba más bien, de producir aquel cuerpo que por tanto tiempo nos había horrorizado. Si los nazis no se sentían avergonzados de la solución final durante los juicios, era porque su labor transcendía el exterminio y se elevaba a la potencia creadora del dios protético, última prótesis del neoteno fabricada en los campos de concentración. Los alemanes habían logrado lo imposible: fabricar un cuerpo ausente, un cuerpo angelical, y para hacerlo habían utilizado la potencia de la industria de producción capitalista.

El objeto del siglo de Wajcman será una apuesta por encontrar dicho objeto en los objetos-del-arte; por eso *Shoah*, el film de Claude Lanzmann, constituirá para Wajcman el objeto del siglo XX. Este film de 9 horas habría logrado mostrar el nada-para-ver de los campos desolados de concentración, en donde lo único que habría quedado serían testigos sin pruebas. Convirtiendo en testigo al espectador, Lanzmann mostraba la ausencia a través de su film. En adelante tendremos que decir de manera nostálgica “hubo una vez un cuerpo judío”, testimonio que se convertiría en delirio, toda vez que su prueba se asienta en la ausencia misma de la prueba. Campos desolados... ¿cómo comprobar que por allí habían pasado alguna vez miles de cuerpos judíos convertidos en cenizas? La solución final, devuelve el estatuto de cuerpo angelical a la única raza capaz de soportar el horroroso cuerpo ausente. Al hacerlo había mostrado el sustrato de la identificación primera del neoteno, pero al mismo tiempo había logrado producir un cuerpo angelical, la utopía del cuerpo frankensteiniano había sido trascendida y la carrera de la producción del cuerpo angelical pasaría luego a manos de la cibernética.

Pero la producción de la ausencia, del cuerpo ausente, había sido fallida, pues la fantasía de los nazis contemplaba la idea de eliminar toda evidencia para que si algún día preguntaban por los campos de concentración pudieran decir que allí nunca había pasado nada: “lo que tiene lugar aquí jamás tuvo lugar”³⁷¹. Enmarcada en una lógica totalizante, la economía sin resto reciclaba cada desecho para la industria misma. Wajcman cuenta cómo los problemas de la solución final tenían que ver con lograr hacer entrar un cuerpo de dos metros en un féretro de cincuenta centímetros, o lograr descargar diez toneladas de brazos en un vagón para tres. La cámara de gas habría venido como modernización de la máquina de muerte. Este segundo proceso, la modernización, innovación, sustitución de lo viejo por lo nuevo, había realizado lo que el arte anunciaba décadas atrás.

Los campos de concentración eran campos de trabajo de muerte, pero se trataba de una muerte planificada, trabajada, programada y tecnicizada. Crimen de paz, como lo denomina Wajcman que al intentar pacificar el horror del cuerpo angelical, había descubierto los medios técnicos necesarios para fabricarlo y al mismo tiempo para olvidarlo. Se trataba de fabricar la muerte sin dejar rastro para no dejar memoria. Si la potencia de la producción de las fábricas de muerte nazi horrorizaba al mundo, era porque ponían de presente el peligro del dios protético, pero al mismo tiempo anunciaban el poder demiúrgico que en la aventura fáustica pasaría de la industria de la muerte a la producción de la programación cibernética. “Las cámaras de gas son el lugar donde los cuerpos y la memoria fueron precipitados en la era industrial.”³⁷² Allí, la producción de cuerpos angélicos, así como la producción de olvido se

³⁷¹Wajcman, *op. cit.*, 220.

³⁷²Ibíd., 224.

convertían en la última utopía del hombre moderno: sin dios, y con el horror que le causaba su cuerpo protético, la industria de producción de la ausencia le prometía un desierto para vagar sin cuerpo, y vaciar la memoria, realización de la idea de constituir un cuerpo con la madre, de encarnar el objeto de su falta, objeto ausente, que descubría la potencia de la unarización; aparece la lógica binaria que permite programar el *no* para convertirse en *sí* y el *sí* para convertirse en *no*. Eliminando las contradicciones, lograría ahora constituir su cuerpo unario.

3. De la lógica binaria a la potencia unaria

Wajcman resalta el papel del holocausto en la producción de un objeto ausente, producción que pasa por el exterminio del otro, en tanto el semejante muestra el punto de identificación con el falo de la madre, el cual no existe, en razón de lo cual se trata de una identificación con la nada. Exterminarlo es lograr producir la imagen fidedigna de la ausencia. Luego de la Shoah vendría el auge de la cibernética, como un intento de remediar y evitar la catástrofe social producida por los nacionalismos sostenidos en el secreto de Estado; ejemplo de ello fueron los campos de exterminio: nadie tenía conocimiento de lo que allí ocurría.

Según Breton, la cibernética se constituye en principio como un campo interdisciplinar que buscaba unificarse a través de la modalidad de la red. Momento en que los expertos tienen una fuerte influencia sobre la toma de decisiones políticas y militares. De hecho, Breton cuenta que miles de científicos eran reunidos en laboratorios-fábrica para generar armas y estrategias bélicas; no olvidemos que las bombas atómicas fueron producto de esta alianza entre ciencia-técnica-poder. La ciencia cibernética había emergido durante la segunda Guerra mundial en donde el campo de las comunicaciones militares y el espionaje configuraban un trabajo de codificación y decodificación de mensajes que se enviaban de manera oculta, al mismo tiempo que se diseñaban aparatos para hacer transparentes las comunicaciones del enemigo.

Más allá de tratarse de un asunto de ciencia, muchos de los exponentes de la cibernética, como Norbert Wiener, plantearon extender el alcance de la cibernética al campo de la acción política y social. La cibernética estaba dedicada a la “investigación de las leyes generales de la comunicación, que implicarían fenómenos naturales o artificiales”³⁷³, toda vez que estos tienen en común “la existencia de relaciones.”³⁷⁴ Wiener afirma que la comunicación constituye un valor central para el hombre y la sociedad, por lo que supone que todos los fenómenos del mundo visible pueden comprenderse en términos de relaciones, de intercambio y de circulación de información. Quizá no haya una relación directa al principio entre la utopía de la comunicación planteada por el movimiento de la cibernética y la circulación del capital, pero sí se puede observar que el principio de flujos e intercambios, así como el de circulación, constituyen el pilar del capitalismo *Laissez faire, laissez passer*; luego el capital pondrá a su servicio la lógica instalada por la teoría de la comunicación y la informática.

3.1. La utopía de la comunicación

El campo de la cibernética se funda sobre un componente fundamental de lo humano: el vínculo social, las relaciones; de ahí que en adelante se privilegien más las relaciones que lo que contienen, y así se presupone que “todo lo real puede interpretarse en términos de información y de comunicación.”³⁷⁵ Pero al suponer que las relaciones se expresan en el

³⁷³ Breton Philippe, *La utopía de la comunicación*, Ediciones nueva visión, Buenos Aires, (2000), 21.

³⁷⁴ *Ibid.*, 21.

³⁷⁵ *Ibid.*, 27.

umbral de lo visible, y que esta es la finalidad del comportamiento de los seres, comienza a configurarse un campo de lo externo en donde no existe resto, que supone que todo es susceptible de expresarse en términos de relaciones. En últimas, como lo muestra Breton, lo que subyace a la utopía de la comunicación es la idea de transparencia³⁷⁶.

La cibernética surge así como un nuevo valor social en contra de la devastación de las ideologías, pero surge también como antídoto a la entropía, suponiendo que la información es totalmente opuesta a ella. Se suponía que el reconocimiento de la importancia de los fenómenos comunicativos lograría diferir localmente la entropía. Esto a su vez iría configurando un campo global de unificación, que se encontraba presente en el análisis de Wiener; de esta manera, la utopía de la comunicación va a permitir configurar un campo global superando las barreras nacionales a través de la unificación de la información. Esto lleva a introducir un nuevo concepto de sociedad, determinado por las informaciones y los medios de intercambio de las mismas, lo que a la postre culminará con la noción de sociedad en red.

Al considerar que el saber sobre la comunicación es bueno por naturaleza porque se opone a la entropía, se constituyó un campo para dejarlo actuar por sí mismo. Por esa razón Breton afirma que Wiener es una especie de anarquista social, pues propone una sociedad sin Estado en la que las regulaciones sociales se produzcan gracias al intercambio racional de la información. En esta medida, las máquinas de comunicar se convierten en herramienta de lucha contra la entropía, mientras los Estados-nacionales deberían desaparecer gracias a la integración de las tareas funcionales técnicas. Así lo preveía el proyecto cibernético.

La idea de la cibernética, al plantear la reductibilidad de todo lo existente a información, en su pretensión por hacerlo todo transparente y al mismo tiempo no dejar resto, vacía al hombre de su interioridad. Se trata de un “ser sin interioridad y sin cuerpo, que vive en una sociedad que no tiene secretos, un ser por entero volcado hacia lo social, que sólo existe a través de la información y el intercambio, en una sociedad transparente gracias a las nuevas máquinas de comunicar.”³⁷⁷ Esta arquitectura del vínculo social, va a llevar a que el vínculo mismo sea expulsado fuera de la relación, entrando así en la lógica de las máquinas de comunicar. Esto instala una ruptura, por cuanto aquello que permitía hacer vínculo, y que estaba enlazado con las ideologías, es excluido ahora del campo social, y de esta manera el vínculo con el otro queda reducido al yo ideal, campo de la imagen en donde la identificación se juega a nivel de la falta de la madre.

Desde luego la utopía supone un espacio social transparente, en donde el hombre es considerado un sujeto a partir de la actividad del intercambio social, lo que permite al tiempo su universalización, ser digital constituido por información y por lo tanto reductible a su transmisión como mensaje. En esta lógica, el hombre se convierte en un ser manipulable, operable y transferible, por lo que estar vivo equivale a participar de un amplio sistema mundial de comunicación. En esta medida, la particularidad misma de lo humano, el lazo social, ha sido llevado al campo técnico de la comunicación, lo que a su vez genera una suerte de desconfiguración del vínculo social. Se había colocado por completo afuera lo que se jugaba a nivel de su subjetividad, el lenguaje como intento de dar respuesta a su lugar dentro del deseo del otro y destinado por ello a fracasar, ahora se pone por entero en juego en una lógica del intercambio mediado.

³⁷⁶ La transparencia se había introducido en la arquitectura desde finales del siglo XIX, y tenía que ver con la modernización de las ciudades; el gusto por la transparencia expresaba ya un intento de producir un objeto invisible. Pero la cibernética ha llevado la transparencia hasta el desvanecimiento de los límites entre lo natural y lo artificial, pues tanto lo uno como lo otro es reductible a la lógica de las relaciones, las que a su vez podrían entrar por medio de un dispositivo en el campo de la transparencia.

³⁷⁷ Bretón, *op. cit.*, 52.

El auge de la cibernética marca la última extensión protética del humano. Poniendo afuera su cabeza, el fundamento del pensamiento se convierte en mecanismo de comunicación masiva. El hombre ha perdido la cabeza, y la computadora así como otros dispositivos mediáticos, vendrían al lugar de la articulación del lenguaje. En adelante su relación con el otro estará mediada por estos dispositivos que decodifican y recodifican la información. Las máquinas encarnaban lo esencial del hombre: el lenguaje. El hombre encarnaba lo esencial de la máquina: el cuerpo ensamblado y la reproducción mecánica del discurso del Otro.

3.2. Algunos antecedentes de la utopía de la comunicación

La Shoah había mostrado el progreso de la sociedad a través de la supresión de una parte de sus miembros, lo que generó una transformación radical en el vínculo social. Entre la primera y la segunda guerra mundial, la población civil se había convertido en la principal víctima del conflicto. Lo que marca este panorama es una incapacidad de las democracias y de la educación para instalar un “humanismo”, pero al mismo tiempo, como lo señala Breton, devela la cara de la ciencia y la tecnología en el uso para fines destructivos y la propaganda como técnica degradante. Vemos entonces confluir tres discursos que luego se imbricarán para dar origen al capitalismo actual: un discurso de gobierno desprovisto de su aura, un discurso educativo que devela su impotencia, y un vínculo social configurado a partir de los medios de comunicación y la propaganda.

Este contexto de guerra ideológica estará marcado por la formulación de teorías de la exclusión en las que se va a fundamentar la definición del hombre; para este momento, la vida era considerada desde hacía más de dos siglos como sagrada; de hecho, el Estado Absolutista había ido en la vía de salvaguardarla a través de políticas públicas de salubridad y control. Pero la diferencia con el Estado liberal será la pérdida de la influencia del poder de la iglesia en la configuración de la moral, abriendo así el campo para que aparezcan las utopías modernas cuyo valor consiste en salir de la historia (comunismo, nacionalismo, liberalismo, anarquismo). Es allí en donde la ciencia cobrará mayor fuerza, pues el progreso solo es posible gracias al saber de la misma. Así, la exclusión quedará legitimada del lado del beneficio colectivo, por lo que el homicidio es una piedra para la construcción de una sociedad mejor.

Breton señala que la política de exclusión racial de los nazis se configuró en cuatro etapas: la primera en donde se elaboró un discurso racista dirigido contra los judíos, la segunda en la instauración de un plano institucional y jurídico de separación de las razas, la tercera en la organización de la deportación, lo que llevó a la detención y al trabajo forzado. La última consistió en el exterminio. En el tránsito entre la tercera y la cuarta etapa, el poder ha desarrollado los medios suficientes para apropiarse legalmente del cuerpo y disponer de él.

El nazismo surge como síntoma del ocaso de las tradiciones nacionales y étnicas ahora que el hombre ha quedado plegado a los valores del liberalismo pero ha perdido los significantes que le entregaba la religión judeocristiana. En este marco, el nazismo es un intento desesperado por regresar a la seguridad ofrecida por la religión, pero este intento culminará con el fracaso de la última de las utopías modernas: la de la comunicación.

3.3. Efectos de la utopía de la comunicación en el lazo social

La sociedad de la comunicación, en aras de eliminar la entropía, había logrado al mismo tiempo desaparecer las contradicciones; si bien los vínculos sociales se habían fundado sobre la base de los antagonismos, ahora con la nueva utopía se pretendía superar los antagonismos a través de la comunicación y el consenso social. Aunque los antagonismos no desaparecerían,

sí se configuraría una potencia que permite traducir los antagonismos en consenso. Los medios de comunicación permiten destruir la contradicción instalando la unarización social.

La primacía de las máquinas llevó a la transferencia de los procesos de comando y decisión. Así, la racionalidad de la toma de decisiones, radicaba no ya en el consenso de los públicos sino en el cálculo de los efectos realizado por una máquina. Calculando los márgenes de error, las máquinas ofrecían las soluciones más racionales; en adelante su lógica, es decir, la del cálculo racional y la sistematización, se extendería al campo social generando una dictadura sobre los procesos sociales a partir del sistema; en adelante ya no había a quién culpar, incluso el funcionario anquilosado de la burocracia moderna estaría condenado a desaparecer, la única culpa sería cargada por el sistema. Cargando la lógica de la relación social, la máquina llevaba consigo la culpa estructural de la configuración subjetiva.

Para Breton la comunicación se instala como valor postraumático luego del holocausto. Pero la pregunta de qué se hace va encaminada a explicar por qué razón el tema de la comunicación funcionó tan bien. Breton afirma que el éxito de la comunicación reside en que intervino en un plano de vacío de los valores de los sistemas de representación política. Si la ética protestante se había amalgamado con el capitalismo desde el siglo XVI, de alguna manera estos valores habían comenzado a decaer en el siglo XIX dando origen a las utopías modernas, pero ahora estas utopías demostraban no ser la salida. Se trata de un momento histórico en donde los puntos de referencia se difuminan. El valor que aparece con la teoría de la comunicación es el de la transparencia; vínculo entre la obsesión por la transparencia y el asesinato en secreto. De alguna manera son dos contrarios, pero vista en su lógica de producción de la ausencia, son dos caras de la misma moneda.

La utopía de la comunicación ha venido para instalar la idea no solo de que todos los hombres lo son, tratando de evitar así la exclusión, sino además de que algunas máquinas también pueden ascender al rango de humanidad, puesto que poseen capacidad comunicativa. Este es entonces el nuevo valor que aparece y que se realizaría gracias a la transparencia, pero como indica Breton, se trata de un valor meramente pragmático: “comuníquense y no importa qué es lo que comuniquen”³⁷⁸. De esta manera la comunicación oficia como valor y mantiene “un punto de referencia para la acción humana.”³⁷⁹

El ser comunicativo se había fundado sobre la lógica de evitar una pérdida y obtener una ganancia, por lo que se configura una sociedad sin resto. Esto se hace posible, gracias a la construcción de un hombre universal, que iría más allá del humanismo, hombre racional y transparente. “La primera operación consiste en separarlo de su cuerpo biológico para tratarlo como puro ser de comunicación... hombre protegido de toda prisión del cuerpo, de toda posibilidad de marcar su ser por medio de la filiación, un hombre protegido del hombre por su superación, su exteriorización en la comunicación”³⁸⁰. Si ya no había nadie allí ¿qué peligro representaba el semejante? Sin embargo, algo estaría por venir, pues el rechazo del cuerpo pulsional, aquel que permite el vínculo social, llevaría al advenimiento horroroso de los cuerpos en la modernidad. La supresión del cuerpo, que podríamos denominar pulsional, llevaría implícita la misma lógica de la descorporalización llevada a cabo por los nazis en la solución final. Producción del objeto-nada que al eliminar al contrario reafirmaba la imagen aria ante el objeto ausente. Con la ausencia del cuerpo, el asesinato quedaba cancelado, pues ¿cómo asesinar a un hombre sin cuerpo?

³⁷⁸ Ibid., 96.

³⁷⁹ Ibid., 96.

³⁸⁰ Ibid., 97.

3.4. La absorción del lazo social en los medios de comunicación

Para Breton, la pregunta por el problema actual del comportamiento humano no reside en los medios de comunicación, ni en lo que se le indilga a través de la publicidad y el consumo de imágenes e información, sino en las razones para que nos dejemos malear tan pasivamente por las tecnologías. Atrapado el neoteno en su propia imagen, estaba condenado a la alienación imaginaria, pero por otro lado, dependiente del mundo simbólico había añorado superar la condición humana, y la cibernética ofrecía una salida: deshacerse del cuerpo pulsional le permitiría superar el sufrimiento ocasionado por el fracaso inminente del goce.

La computadora aparece justo en el momento de la crisis de las utopías modernas, y la crisis del saber; esta máquina había encarnado, como lo mencionaba Von Neumann, una “extensión de sí mismo”³⁸¹, ¿pero esta sería la última extensión del dios protético? Al menos sí le ofrecía la posibilidad de transmutar su pensamiento a través del lenguaje, que ahora se convertía en binario. La toma de decisiones había pasado ahora a manos de la máquina. Si la máquina decidía por el humano, el vínculo social quedaba absolutamente determinado por el lenguaje binario y la lógica de los procesos informáticos. Incluso habían aparecido textos con títulos como “hacia una nueva máquina de gobernar”. El hombre había creado la máquina, pero en la transmutación del lenguaje hacia la máquina, esta última podía instalar ahora su dictadura sobre los hombres.

Como lo muestra Breton, surgen varios campos de difusión de la teoría de la comunicación. Por un lado los campos disciplinarios y la literatura, y por otro la ciencia ficción y los futurólogos. Pero la influencia de la utopía de la comunicación habría ido más allá; el hombre sin interior dejaría de ser una ficción, luego de que en los años cincuenta la cibernética generara programas informáticos aplicados a la genética. Así también ocurriría con la psicología, que adoptaba enfoques cognitivos y psicogenéticos. De otro lado, la ciencia ficción contribuyó al fomento de los valores constitutivos del hombre contemporáneo.

En los relatos de los escritores de ciencia ficción hay uno que salta a la vista porque ubica algunas de las características de la contemporaneidad. “El sol desnudo” de Isaac Asimov, relata la vida de un planeta, Solaria, en donde “todos viven solos, no hay ciudades sino propiedades aisladas, y el encuentro físico es considerado como un verdadero tabú, y vivido como algo insoportable (los médicos, por ejemplo, son consultados a distancia, utilizando medios de comunicación).”³⁸² Las interacciones se encuentran mediatizadas, de tal forma que los dispositivos permiten por ejemplo, mostrarse desnudo ante el interlocutor, lo que no provoca ninguna molestia, pero esto evita a su vez el asesinato y el daño que podrían generar los encuentros reales. Esta sociedad de la comunicación, había logrado evitar el asesinato, pero por otro lado, había aislado a cada sujeto de los demás.

La utopía también migró hacia la industria y el mercado. Breton afirma que contribuyó a la salida de la crisis del petróleo del 73. La información se había convertido en paquetes de datos, lo que hizo posible su capitalización y privatización. La informática emergía como uno de los sectores más fuertes del mercado, Steve Jobs, conocido como uno de los hitos en el mercado de la comunicación, anunciaba aquello que definiría la democracia contemporánea: “la democracia es una computadora por persona”. La democracia directa se había realizado a través de Facebook, Twitter, y las redes sociales por venir; el ciudadano se define a partir de este momento en función de las interacciones y la participación en los distintos debates propuestos por los medios de comunicación. ¿Estado de opinión?

³⁸¹ *Ibíd.*, 109.

³⁸² *Ibíd.*, 109.

3.5. La entropía de la sociedad de la información

La pregunta pendiente a esta altura es: “¿se concretó la utopía de Weiner?”³⁸³ Desde luego todas las sociedades habían sido siempre sociedades de la comunicación, pero la utopía supone que cada problema encontraría solución en el enfoque racional de la comunicación. Al parecer la advertencia de Weiner no había sido tomada en cuenta; había predicho que “si la información se convertía en una mercancía la entropía contra la cual se suponía que lucharía se desarrollaría de una manera mucho más devastadora aún.”³⁸⁴ ¿Asistimos a este momento de entropía anunciada por Weiner? En una sociedad capitalista se exige que toda relación de producción entre en la lógica de la mercancía, es decir que produzca valor. Así, lo que en otras sociedades había sido gratuito, ahora hay que pagarlo; digamos que la cibernética había hecho posible la producción de valor a través de la comunicación, ahora que había llevado lo propio del vínculo social, a saber el lenguaje a la máquina. A partir de aquí podríamos decir que hablar es trabajar, luego se había desvelado el estatuto del trabajador como ser hablante.

Si antes era posible el intercambio social de la información sin ningún costo objetivado (claramente el costo psíquico siempre ha estado presente), ahora todo intercambio por medio de los dispositivos mediáticos sería facturado según el tiempo y la distancia. Una vez más el tiempo se convertía en el quantum de la objetivación del trabajo. Esto implica que a mayor tiempo de comunicación, mayor plusvalía. Y por consiguiente, a mayor cantidad de intercambios mayor plusvalía. Si el trabajador moderno se define por los intercambios comunicativos, la denominada flexibilización laboral presenta al nuevo proletario, no ya un trabajador asalariado ubicado en su sitio de trabajo y dependiente del control espacio-temporal, sino un trabajador vagabundo independiente del control espacio-temporal de la fábrica, y dependiente de los intercambios y las relaciones espacio-temporales del ciberespacio.

Si la acumulación de capital se había fundado antaño en la separación de las combinaciones sociales de producción, la cibernética, que había comenzado como un saber interdisciplinar, tendría que ser fragmentado para extraer de él sus propiedades por separado y así ponerlo a funcionar en la lógica del capital. El capital informático demostraría una vez más este principio históricamente comprobable del capital: su propiedad es la fragmentación.

Pongamos en tensión entonces la idea fundamental que sostenía la utopía de la comunicación: se trata de lograr generar mayores intercambios sociales a través de la comunicación, lo que supondría un fortalecimiento del lazo social. Pero el resultado fue opuesto, con los medios de comunicación: prolifera el voyerismo social, mientras el individualismo y el aislamiento marcan la condición de la sociedad contemporánea. Todo se muestra en el espectáculo televisivo, en una especie de simulacro que lleva a desrealizar el espacio de las relaciones cotidianas, concediendo mayor valor a la tragedia televisada que a la comedia diaria.

Nos encontramos a la vuelta de la utopía cibernética con la absorción de lo más esencial de las actividades humanas, pues el vínculo social habría sido absorbido hacia el interior de los medios de comunicación. Con esto aparece un mecanismo capaz de reabsorber cualquier idea y cualquier elemento simbólico hacia el universo de las representaciones mediáticas, de tal forma que el medio de comunicación “*absorbe, como una especie de “agujero negro”, todos los mensajes y como mínimo deja en ellos una marca indeleble.*”³⁸⁵

³⁸³ Ibid., 127.

³⁸⁴ Ibid., 127.

³⁸⁵ Ibid., 140.

3.6. La comunicación y la potencia unaria

Según Breton, el mecanismo de absorción de la comunicación, lleva a que ningún mensaje llegue a su destinatario, lo que configuraría una especie de sociedad tautológica y autista, pues afirma que este laberinto sin salida de representaciones únicamente remiten a ellas mismas. Tránsito entre la lógica ternaria del relato mítico y religioso, a la lógica binaria de la ciencia, que culmina con la lógica unaria de la sociedad contemporánea. Esta lógica de la unarización se hace evidente en los relatos reconstruidos mediáticamente. Incluso algunos intelectuales “se preguntan si van a seguir otorgando entrevistas cuando saben que su texto será vuelto a escribir varias veces a lo largo de la cadena de redacción y probablemente, vaciado de una parte de su sustancia.”³⁸⁶ O, por otro lado, los debates políticos que se televisan bajo la lógica del espectáculo, y en donde los candidatos terminan no diciendo nada, o diciendo justo lo contrario de aquello que pretendían; al final de los debates los candidatos terminarán abrazados como muestra de la negación del conflicto y las diferencias.

Sin embargo el asunto marca una paradoja: pues para existir es necesario estar en los medios de comunicación, aunque sea para no decir nada. Este mecanismo da cuenta de la potencia de la informatización toda vez que al reducirse a la lógica binaria puede descomponer los relatos; de esta manera la información manifiesta la estructura discontinua del lenguaje frente a la cual se instalaba la lógica ternaria del relato mítico y la religión.

Esta sociedad de la información sería opuesta al saber, pues proyecta una imagen completa, es decir, se funda en lo imaginario, mientras el saber introduce la hiancia, dando espacio así para la producción de zonas de ignorancia; es decir: el saber daba un lugar a la verdad. La informática introduce todos los registros en la lógica de la transmisión de datos. Las imágenes del mundo, el sonido y la escritura, se integraban ahora a la lógica binaria, y de esta manera la realidad adviene como realidad virtual. Este espacio virtual a su vez generaría la ilusión de liberación, de desujeción, y autodeterminación. Al mismo tiempo absolutiza el control, generando así una homogenización sobre los gustos y las normas, al tiempo que encierra al sujeto dentro de sí mismo en un mundo imaginario. Privilegiando la vida del contacto virtual, y como efecto de la absorción del lazo social, aparece según Breton una nueva xenofobia, que no es ya “la de un pueblo frente a otros, sino la de un individuo frente a los otros”³⁸⁷, estadio del espejo que atraparía al sujeto en una lógica de la agresividad, lo que como consecuencia desembocaría en el intento de eliminar al semejante, con quien compite por el reconocimiento.

Según Breton, el fenómeno mediático de la comunicación, al menos en su versión multimedia, instala una continuidad comunicativa que mantiene al individuo conectado de manera permanente. Pero en esta tecnificación de las relaciones, en donde el sexo se convierte en una pornografía normalizada, en un espacio que constituye el voyerismo absoluto, en una sociedad colmada de imágenes y publicidad, aparecería lo realmente horroroso: se trata de que no hay nada-para-ver. Al igual que la vanguardia *ready-made* y que la desolación de la Shoah, la proliferación de las imágenes muestra por el revés la falta-de-gozar del mundo capitalista. El hombre digital había prescindido del otro, la sensación de omnipotencia lograda gracias a los dispositivos mediáticos habría llevado a que pudiera realizar sus deseos sin moverse de su casa y apenas moviendo un dedo. El dedo en contacto con la pantalla sin ninguna clase de mediación introducido en principio por Jobs mostraría en esencia al hombre moderno, un dios, que al señalar o hablar obtendrá de inmediato lo que quiere. Entonces, si el hombre moderno es dios y dios está muerto, se ha identificado con la ausencia, pero por otro lado si cada uno es dios, es menester eliminar al otro. Si la presencia física del otro constituye una especie de

³⁸⁶ Ibid., 140.

³⁸⁷ Ibid., 21.

relación fóbica, es porque su cuerpo no puede más que recordarle aquel cuerpo pulsional rechazado por la utopía de la comunicación. Eliminar el cuerpo del otro será en esencia un mecanismo para proyectar en otro cuerpo lo que se dirige hacia sí mismo. Si admitimos que aquí se juega la identificación del sujeto con el falo de la madre, identificación del ser con la nada en el mundo de las imágenes, obtenemos como consecuencia el rechazo de la ley fundamental, a saber, la castración.

4. Mayo del 68 y la integración de la producción cultural

El discurso capitalista funciona como máquina capaz de decodificar y recodificar los enunciados que antes no se podían integrar al discurso en cuanto no obedecían a los enunciados del código. Lo ha logrado a través de los principios de la cibernética, al generar un mecanismo que reduce los demás discursos a enunciados que articula axiomáticamente. La revolución de Mayo es uno de los ejemplos que sitúa la capacidad disgregadora del discurso capitalista en su versión neoliberal. Lo que antes habían sido propuestas y reivindicaciones sociales se convertirán luego en elementos puestos al servicio de la producción de enunciados. El “prohibido prohibir” habría desembocado en la negación generacional expresada en la *Generation next* de Pepsi. Mayo será llevado al campo de los *reality shows* y sus demandas terminarán siendo alimento para el sistema. Lacan lo había previsto casi de manera inmediata, por lo que podría pensarse que en ese momento Lacan ya tiene en mente la estructura del discurso capitalista, que casi cuatro años más tarde dibuja en su conferencia de Milán.

4.1. La lectura de Lacan sobre Mayo

Retomemos las discusiones de Lacan en Vincennes meses después de los acontecimientos de mayo. En una de sus intervenciones les dice que cada vez que hablan desde la academia en contra del sistema lo alimentan. Les dice también que son unidades de valor en tanto van a sostener el modo de intercambio de la sociedad capitalista, lo que conocemos hoy como capitalismo cultural. Con la reforma de las unidades de valor que recién se implantaba en la Universidad en Francia, y que podríamos homologar al sistema de créditos, reforma que buscaba flexibilizar el currículo en la lógica del consumo, pues los estudiantes podían escoger sus UV³⁸⁸ en el orden que quisieran, Lacan veía ya la relación entre Universidad y capitalismo, articulación en donde los estudiantes son obreros encargados de producir cultura: “promoción cultural de la sociedad”³⁸⁹. Allí encuentra Lacan la dificultad de cuestionar al sistema desde este lugar, porque “en la medida que ustedes puedan producir algunos agradables balbuceos, ustedes alimenta al sistema.”³⁹⁰

Lacan se había pronunciado también a propósito del grafiti de los estudiantes, en donde se criticaba al movimiento estructuralista de la época: “Las estructuras no bajan a las calles”³⁹¹. Dijo que “precisamente en el momento en que las estructuras bajan a la calle es cuando se escribe”³⁹², pues los estudiantes tenían una posición necesaria en la estructura. Para Lacan los estudiantes se encontraban en la búsqueda de un nuevo Amo: “Ustedes llaman a un amo, y

³⁸⁸ Roudinesco explica, que no se les imponía ningún curso a los estudiantes, digamos ningún prerrequisito, para cursar sus UV (Unidades de Valor) en el orden que quisieran

³⁸⁹ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*

³⁹⁰ *Ibíd.*

³⁹¹ Laurent, *op.cit.*, 19.

³⁹² *Ibíd.*, 19.

van a encontrarlo”, por eso Laurent señala que los acontecimientos del 68, que participaron en la modernización de Francia lo demuestran: “se encontró un Amo más moderno.”³⁹³

Emergería un capitalismo ordenado con una nueva referencia, a propósito de la expresión cultural de los jóvenes, que permite vislumbrar el lugar del sujeto en el capitalismo: “todos proletarios”. En el momento en el que los estudiantes se denominaron a-estudiantes se habían topado con esta verdad, a saber, que el inconsciente es el trabajador, y que por lo tanto no puede haber más que proletarios. Ahora todos, no importa si son empleados o no, serían explotados por el capitalismo cultural. Lacan se los hizo saber a los estudiantes en Vincennes al decirles: “ustedes juegan la función de ilotas de este régimen. (...) El régimen los exhibe. Dice: “Mírenlos como gozan””³⁹⁴.

4.2. Los acontecimientos de Mayo

Mayo del 68 es considerado como el mayor movimiento de masas en la historia francesa, “la mayor huelga del movimiento obrero Francés y la única insurrección “general” que el mundo desarrollado ha conocido desde la segunda guerra mundial”.³⁹⁵ Tras las manifestaciones organizadas por los estudiantes a principios de Mayo, con motivo de las reformas planteadas por el gobierno, los trabajadores de diversos sectores se iban sumando a la huelga, de tal manera que durante seis semanas Francia quedó reducida a una parálisis completa.

Según Roudinesco los acontecimientos de Mayo se encuentran permeados por dos corrientes de pensamiento: por un lado el materialismo ortodoxo, y por el otro la izquierda anarquista-espiritualista. Esta última apelará por la liberación de lo imaginario, el deseo y el goce, pero lo cierto es que el espíritu de Mayo está jalonado “por un voluntarismo de la igualdad o de la diferencia, que pregonaba la rebelión contra los grandes aparatos de la ideología dominante: la familia, la salud, la iglesia, el Ejército... el Estado.”³⁹⁶

Mayo comienza el 3 de Mayo, luego de que la Sorbona fuera cerrada y se detuvieran varios estudiantes, lo cual provoca violentas manifestaciones populares que se llevaron hasta el barrio Latino. Desde el comienzo, el presidente de Gaulle amenaza las manifestaciones con la intervención del ejército. Los trabajadores, por su parte, manifiestan su descontento en las fábricas; así, los panfletos de unos y otros estarán llenos de denuncias construidas a partir del discurso del marxismo crítico antistalinista. El accionar de la huelga se había concentrado en la toma de los obreros a las fábricas y el desplazamiento de la protesta estudiantil a la comuna, fundamentalmente al barrio latino, en donde construían barricadas. Se habían organizado además en pequeños grupos denominados comités³⁹⁷, cuyo objetivo central era producir propaganda y ayuda material a los huelguistas.

La subjetividad que surge a partir del movimiento de Mayo tiene que ver con un intento de unir la lucha obrera con el movimiento intelectual. Por esta razón surge un fuerte debate sobre la igualdad. Este movimiento estaba dotado de una alta creatividad e invención sin precedentes, así como de una gran capacidad para generar espacios de intercambio de ideas. Ross explica cómo, aunque Mayo no fue un movimiento que dejara muchas imágenes, debido a que la televisión también se encontraba en huelga, sí produjo abundantes dibujos y tiras cómicas sobre política, así como numerosas fotografías. Los estudiantes de Bellas Artes se

³⁹³ Ibíd., 32.

³⁹⁴ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.* 223.

³⁹⁵ Ross Kristin, Mayo del 68 y sus vidas posteriores, Ediciones Acuarela, Madrid (2008), 168.

³⁹⁶ Roudinesco, La batalla de cien años, *op. cit.*

³⁹⁷ Para el 31 de Mayo se habían formado más de 460 comités tan solo en la región de París

habían unido a la protesta, no solo rebautizando la escuela de bellas artes como “Taller popular de bellas artes”, sino además cubriendo las calles con carteles en apoyo a las huelgas. Los mensajes eran escuetos e invitaban básicamente a continuar: “la huelga continúa”, “continuemos el combate”. Evoca esto el mandato que Lacan ubica del lado del discurso Universitario: “Sigue. Adelante. Sigue sabiendo cada vez más”³⁹⁸.

La cultura de Mayo fue un intento por superar la separación entre trabajo manual e intelectual; era una crítica a la división social del trabajo, rechazaba la profesionalización laboral como justificación de jerarquías sociales, rechazaba toda delegación y especialización. Se trataba de una “violenta alteración de los roles, lugares y funciones asignados.”³⁹⁹

La consecuencia de esto fue que el movimiento dejó de ser de estudiantes; de hecho, los estudiantes habían renunciado a funcionar como estudiantes. Pierre Goldman, en un relato sobre lo acontecido, explica que “la revuelta estudiantil comenzó a crecer. Al movimiento que había surgido en el campus se le unió la presencia determinante de los obreros. Había una huelga general... me daba la impresión de que los estudiantes repartían por las calles... la marea malsana de un síntoma histérico.”⁴⁰⁰ Recordemos que según Lacan, lo que quiere la histérica es un nuevo Amo sobre el cual ella pueda gobernar.

Pero si bien los estudiantes mantenían su renuncia a actuar como tales, llegaría el momento en el que se desvincularían de los huelguistas y entonces cada grupo tendría que volver a su identidad sociológica. ¿Qué pasaría en este regreso? Lo cierto es que ambos saldrían perdiendo. Por un lado, la huelga se limitaría a una demanda salarial, mientras que las protestas de los estudiantes se reencauzarían como problemas educativos. En esta época apareció el término No-estudiantes, según lo relata Evelyne Sullerot, se trataba de una forma discreta de no decir obreros. De hecho será con este término, con este significante surgido a partir de los mismos estudiantes, que Lacan se refiere a ellos en su intervención en Vincennes. Este término a-estudiantes, le permitirá además a Lacan reafirmar la estructura de lo que denominó Discurso Universitario, en donde los estudiantes estaban en el lugar de objeto *a*.

Según las investigaciones de Ross, la versión oficial ha consistido en despolitizar el movimiento de Mayo, construyendo la idea de que Mayo produjo una transformación de las costumbres y modos de vida inherentes a la modernización de Francia. De hecho, esta versión indica que la sociedad capitalista de hoy encarna la realización de los deseos de aquella época. Uno de los aspectos más resaltados tiene que ver con la revolución sexual de la época, que reivindicaba la emergencia de una generación joven, libertaria, que buscaba mayor autonomía personal. En la versión oficial, Mayo quedará reducido a revolución espiritual e individual, o lo que se denominó: la Revolución Cultural de Mayo. Con este término se aludía a “los cambios en las formas de vida, las transformaciones de las costumbres cotidianas y comportamientos que se produjeron en los setenta, como el hecho de que las mujeres llevaran pantalones en lugar de falda”⁴⁰¹.

Esta reincorporación de la resistencia de Mayo puede observarse también en las intervenciones de algunos de los que tuvieron que retornar a sus lugares después de junio. Ross recoge uno de esos relatos: el entrevistado dice que a partir de allí jamás pensará en tomar el poder desde la base así como tampoco “nunca tomar la palabra sin tomar el poder.”⁴⁰². Tomar la palabra no había sido suficiente, pues esta sería puesta luego al servicio

³⁹⁸ Lacan Jacques, El seminario 17, *op. cit.*, 110

³⁹⁹ Ross, *op.*, cit. 161

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, 138.

⁴⁰¹ *Ibíd.*, 138.

⁴⁰² *Ibíd.*, 138.

de la reproducción cultural. Será puesta al servicio del capital, a través de los shows televisivos, que se propagaban por la época, en su formato “Talk Show”. Una de las principales críticas que se realizó por parte del *statu quo* al movimiento de Mayo tiene que ver con la toma del poder, y a partir de allí surgen dos versiones: o bien no les interesaba la cuestión del poder, o bien se trataba de la consciencia emergente del consumidor de los ochenta.

4.3. La televisión y la reincorporación de la producción cultural

Ross relata la manera como se comenzó a configurar el espacio de opinión pública, a partir de un grupo que se conoció como el de los “Nuevos Filósofos”, quienes se abanderaron del antimarxismo radical y la exploración del término “gulag” utilizado en la Unión Soviética para denominar los campos de trabajos forzados y de castigo de criminales políticos, y luego los campos de concentración. Estos filósofos se habían abanderado de la voz de Mayo del 68. Generación identificada con un “nosotros” en donde no es necesario “especificar quiénes son los miembros incluidos.”⁴⁰³ Estos a su vez han confiscado la memoria de Mayo.

A partir de allí se comienza a configurar un nuevo tipo de intelectual cuyo único requisito “era salir guapo en televisión.”⁴⁰⁴ Se trata de un grupo que tiene además la dirección de ciertos medios de comunicación, lo que les permite reformular cualquier crítica de su discurso, recuperándolo para ellos mismos. Ross cuenta cómo los autores que refutaban sus tesis eran llevados al espectáculo televisivo para participar de un debate en donde sus críticas eran reintegradas a partir de un sistema binario, según Deleuze, carente de sentido, desde lo cual era imposible el debate, pues el objeto de su discurso era la afirmación de un sujeto atrapado en el “nosotros” que se levantaba en rechazo de Mayo del 68.

Los intelectuales en mayo no tenían un lugar especial, eran parte de la multitud, tampoco representaban ninguna corporación y de hecho ni siquiera se autodenominaban intelectuales. Luego de Mayo, los intelectuales regresaron al ejercicio político profesional, las organizaciones de militantes introdujeron estructuras jerárquicas y autoritarias. “En este contexto... comenzó a surgir una oportunidad para que los intelectuales recuperaran un papel específico y autónomo a pesar de su prestigio o su fama en defensa de diversas causas militantes.”⁴⁰⁵ Con esto Mayo se habría convertido en “un momento de transformación individual y espiritual que se sitúa en el origen de un regreso a la ética del pensamiento.”⁴⁰⁶

Hay una especie de viraje que denota la manera como los Nuevos Filósofos⁴⁰⁷ le dan la vuelta a los planteamientos marxistas, pues llegan a la conclusión de que la división del trabajo es algo necesario, pero el trasfondo de esto reside en la figura del obrero, que será concebida ahora como la de la “plebe sufriendora y silenciosa”. Así el tránsito de este grupo intelectual va, según Ross, de antitotalitario a neolibertario y después a neoliberal. Así, mientras muestran un apoyo a los marginados, por otro lado se observa un compromiso con el liberalismo burgués.

Según Roudinesco, lo que aparece como ruptura de la norma o de la noción misma de la norma, terminará con una “readaptación del pensamiento moderno en un espacio pragmático,

⁴⁰³ Ibid., 232.

⁴⁰⁴ Ibid., 330

⁴⁰⁵ Ibid., 333.

⁴⁰⁶ Ibid., 338.

⁴⁰⁷ Lo que ocurría entonces con el Nuevo filósofo, era que “*se había bajado del caballo*” para unirse con la revuelta popular, logrando constituir una “unidad”, pero una vez superado este momento, habían regresado de nuevo incorporando el discurso del poder, por ejemplo, para afirmar que si bien todo era político, ya no era deseable la revolución, lo que llevaba a su vez a sugerir que se estaba viviendo el fin de la política.

en el que la civilización del libro y la escritura se ve subvertida por los ideales de una transparencia comunicativa.”⁴⁰⁸

Si el paso de las sociedades medievales estuvo marcado por la escritura como mecanismo de transmisión del saber popular, este mecanismo de expoliación se habría transmitido por la televisión, que daba a su vez prioridad a lo vivido, y a lo no verbal, lo que al final de cuentas será devorado por sus mismos artesanos.

Según algunos autores contemporáneos como Lypovetsky, al ser expropiado de su territorio, Mayo se habría fundido con el capitalismo que expresa el fin de la historia. Así, al dar a luz la posmodernidad, la generación de Mayo se habría convertido en la última. La lectura de Mayo de Lypovetsky ha llevado a plantear la idea de que la “revolución de la comunicación” se encontraba anticipada en Mayo, así como también el consenso. Pero además de esto, la ausencia de imágenes sobre la violencia callejera ha llevado a construir una versión de Mayo en donde se encuentra ausente la versión política de los acontecimientos, expresados por ejemplo en las huelgas y las barricadas. Es como si al final de los ochenta el resultado de todo esto fuera una circularidad del comentario. Círculos sobre sí mismos, que lleva a deducir que el consenso alcanzado se convierte en la naturaleza conciliadora de Mayo.

Es como si la astucia del capital terminara revelando que el intento por debilitar o suprimir el capitalismo genera el efecto contrario: termina acelerándolo, pues el resultado de Mayo habría sido el factor decisivo para realizar la síntesis pacífica de todas las relaciones sociales bajo el auspicio del mercado. Según Régis Debray, la modernización capitalista mueve todos los hilos y maneja toda la trama, de manera que “la astucia del capital utiliza las aspiraciones y la lógica de los militantes contra ellos mismos, produciendo así el resultado contrario al deseado por los actores.”⁴⁰⁹ Por su parte, Lypovetsky afirma que la originalidad de Mayo está en su profundo civismo: “se debate en todos los sitios, proliferan las pintadas en las paredes, se extiende la comunicación por las calles, barrios y fábricas... se trata de liberar al individuo de las miles de alienaciones... liberación de la palabra.”⁴¹⁰ De esta manera se pasará de la libertad de la palabra a la libre circulación del mercado a través de la comunicación, y así los enunciados de Mayo han quedado ahora amarrados a la lógica del mercado.

Lo que surge de allí es la Yo-cracia que sostiene el discurso de la universidad. El individuo garantiza así la ausencia de ideología, pues el yo queda como portador de la autenticidad, un yo igual a sí mismo, pero nunca igual, que sin embargo queda en oposición a lo que los Nuevos Filósofos denominan el nosotros, encarnado en el Estado o el partido. Lypovetsky ve en las pintadas, que a su vez denomina como “deliro verbal”, un festival de expresión lúdica del yo: “prohibido prohibir”, “bajo los adoquines está la playa.”⁴¹¹ En ellas se observa la asimilación de Mayo a una visión libre de conflictos y confrontaciones.

4.4. Una resistencia a tomar la palabra

Según relata Ross, hubo en principio una resistencia a tomar la palabra por parte de los estudiantes. Los medios de comunicación estaban al servicio del Estado, por lo que se recurrió a formas alternativas de comunicación, pero sobre todo, los estudiantes que se negaban a negociar habían renunciado a producir discursos sobre los discursos, es decir, rechazaban hablar como estudiantes. Los estudiantes se habían dedicado a hablar de asuntos comunes, toda vez que su huelga se había desplazado hacia los obreros, quienes a su vez habían parado

⁴⁰⁸ Roudinesco, La batalla de cien años, *op. cit.*

⁴⁰⁹ Ross, *op. cit.*, 353.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, 353.

⁴¹¹ *Ibíd.*, 355.

las fábricas y se las habían tomado. Así la lucha en contra de las reformas universitarias se convirtió en una lucha contra el imperialismo. Los estudiantes “estaban mucho menos interesados en expresarse que en crear una identidad que les incluyera junto con obreros y campesinos.”⁴¹² Por esta razón, el lenguaje utilizado por los estudiantes en los panfletos era el de la lucha de clases. Los estudiantes se habían convertido en proletarios.

Pero los acontecimientos del 68 estaban marcados a su vez por dos posiciones que parecían contradictorias en el momento: de un lado el pensamiento marxista, y del otro el pensamiento estructuralista; varios de estos últimos, antihumanistas, tuvieron sus reservas frente a las manifestaciones del 68, como en el caso de Derrida, y también Foucault, quien estaba en Túnez en este momento. Bourdieu no mostró apoyo tampoco a la organización obrera del 68, a diferencia de lo que haría luego durante las huelgas del 95. Por su parte, Althusser estuvo hospitalizado durante Mayo, Lacan realizó apenas algunas intervenciones sobre lo que interpretaba de dicho movimiento. De seguro su precaución tenía que ver con las serias diferencias que planteaba la lectura estructuralista, que se distanciaba del ideal de liberación, defendiendo la preeminencia de lo simbólico sobre lo imaginario.

Los acontecimientos de mayo y el pensamiento de Mayo serán sepultados para abrir paso a la filosofía liberal y con ello al discurso de los derechos humanos; la consecuencia de los acontecimientos de Mayo sería la conformación de esta generación de Nuevos filósofos, que ya no estaban bajo la influencia de sus antiguos maestros, y que a partir del nosotros designan por medio de un pacto la emergencia de la nueva generación filosófica. Al ser denominada nueva generación, queda expresada la exigencia absoluta de no ser algo, detrás de lo que se oculta un rencor. Esta nueva generación busca la legitimación de la nueva filosofía como disciplina frente a los procedimientos de la deconstrucción. La “nueva generación” les permitirá al mismo tiempo abogar por ideales universalistas, argumentando un conflicto generacional, pues la anterior generación habría abandonado dichos ideales.

De esta manera se lograba rescribir, según Ross, el 68, a partir de una triada entre comunicación, generación e individualismo. Esta lectura de Mayo, llevará a que las versiones mantengan la división entre el movimiento estudiantil y la huelga de los obreros, separación entre intelecto y trabajo manual. Ross muestra cómo en los intentos de construir la narración de los personajes de Mayo, únicamente aparecerán aquellos que se convirtieron en *bestsellers*, ocupando papeles protagónicos en la industria de los medios y la cultura. Así queda suspendida la política del movimiento de Mayo, convirtiéndose tan solo en una revolución cultural, tal cual lo había anunciado Lacan en el 70 al decirle a los estudiantes en Vincennes que lo que se les demanda producir desde este lugar a los a-estudiantes, es cultura, “promoción cultural de la sociedad”⁴¹³; se había develado el estatuto de los estudiantes como productores de cultura, su lugar en el discurso Universitario en tanto proletarios, en donde su crítica sería alimento para el sistema.

Mayo del 68 se ha convertido desde entonces en “escuela de aprendizaje de la manipulación”⁴¹⁴, al quedar reducido a generación y revolución cultural. Fue esta generación, la que llevó a la modernización de Francia. Pero esta categoría, generación, desaparece, así como la de clase, para introducirse una visión funcionalista: “el conflicto generacional de los hijos contra los padres.”⁴¹⁵ Esta categoría es llevada incluso al campo de la propaganda, como

⁴¹² *Ibíd.*, 359.

⁴¹³ Lacan Jacques, segunda intervención de Lacan en Vincennes, (3 de junio de 1970) esta no se encuentra publicada en el seminario 17, esta versión ha sido tomada de Folios 4.1.

⁴¹⁴ Ross, *op. cit.*, 370

⁴¹⁵ *Ibíd.*, 391.

generación Pepsi, o “Generation next”; de manera que aparece una nueva generación de pensamiento filosófico como ejercicio de *marketing*.

Esta clase intelectual se convertirá en defensora de las políticas estatales; intelectuales mediáticos, presentadores de televisión que intentarán deslegitimar las justas populares. Pero estas huelgas mostrarían una verdad presente en la separación de las combinaciones sociales del trabajo, pues una vez más el saber ha quedado separado del trabajo.

Lacan había dicho a los estudiantes que al hablar desde la Universidad alimentaban al sistema, y el recorrido que hemos podido realizar parece demostrarlo: el poder subversivo de los enunciados de mayo había parado en la propaganda y los show televisivos. Los hechos demuestran a su vez que el papel de los estudiantes fue el de obreros culturales, lo que devela la relación entre el discurso universitario y la producción de capital cultural. Asimismo, al bajar las estructuras a la calle, el discurso sufriría una transformación, pues la disgregación de los enunciados del movimiento de mayo y su posterior recodificación en los medios y el mercado demostraría que un nuevo amo había aparecido.

La revuelta de mayo permite observar también la imposibilidad de ligar de nuevo saber y técnica, pues en lo que desemboca es en una división radical, en donde el saber es llevado ahora al campo de la enunciación televisiva perdiendo su poder crítico. Ha surgido una potencia unarizante que disuelve las contradicciones, de manera que aquellos que iban a los programas de los nuevos filósofos terminaban sin quererlo del lado del “nosotros”. Este “todos del mismo lado”, marcará a su vez la emergencia de un nuevo discurso, aquel que Lacan denominó “discurso capitalista” y en donde la articulación de los pares de oposición queda elidida, apareciendo un imperio absoluto de lo unario como rasgo fundamental de la posmodernidad que se expresa en la relación $\$-S1$ del primer nodo del discurso capitalista.

Consideraciones sobre la aproximación histórica al engranaje del discurso capitalista

Este recorrido histórico, que ha incursionado por momentos específicos del capitalismo, tratando de encontrar los elementos que configuran el hombre moderno, bien podría ser comprendido, a la luz del análisis estructural, a partir de la *Anatomía de la Tercera Persona*⁴¹⁶. En este texto, Le Gaufey realiza un recorrido por las distintas figuras históricas de este lugar tercero, que se encuentra en el lenguaje como su estructura. Es decir, la anatomía de la tercera persona constituye un discurso particular para hacerse cargo del daño instalado por el lenguaje en el hablante. Las figuras de la tercera persona podrían resumirse en tres: la monarquía, el Estado moderno, y la transferencia en psicoanálisis. Podríamos decir al mismo tiempo que se trata de un discurso Amo, el Amo moderno o discurso universitario, y el discurso del Analista⁴¹⁷.

La transferencia es el elemento tercero que introduce el psicoanálisis como discurso (discurso del analista). Este Tercero Lacan lo denominó el Sujeto Supuesto Saber, y que se produce porque hay uno (el analista) al que, frente a la pregunta “¿y qué quiere decir eso?”, se le supone un saber. Entonces “el analista [como lo dice Lacan] no tiene más remedio que

⁴¹⁶ Cf. Le Gaufey, *op.cit.*

⁴¹⁷ Sobre este último, Le Gaufey va a recordar que “el análisis no soporta ningún tercero”, tensión entre el saber psicoanalítico y el Estado presente desde los tiempos de Freud., *Ibíd.*, 16.

colocarse en el nivel de la S de la pura significación de saber⁴¹⁸, pues si el psicoanálisis consiste en una relación entre psicoanalizante y psicoanalista, esta situación “no podría desarrollarse más que al precio del constituyente ternario que es el significante introducido en el discurso que se instaura allí, el que se llama sujeto supuesto saber”⁴¹⁹.

Ese tercero aparece pues en la transferencia, porque justo para el sujeto, como lo demuestra Le Gaufey con el Hombre de las Ratat, Freud encarna al analista, pero a su vez es “mi Capitán”⁴²⁰; recordemos cómo Freud subraya que “en un momento dado, cuando le hago notar que yo mismo no soy cruel, reacciona llamándome “mi capitán”.⁴²¹ El tercero es entonces el invitado ineludible del análisis, tercera persona que sólo puede aparecer justo en la exclusión de cualquier tercero. Sobre esta figura Tercera giró el análisis del tercer capítulo, tratando de dilucidar como aparece una potencia capaz de llevar a otro lugar los significantes productor por el sujeto.

Yendo un poco más atrás, Le Gaufey nos presenta una genealogía de la Tercera Persona, desde la monarquía hasta la conformación del Estado Moderno. Parte de los dos cuerpos del Rey; con genialidad arqueológica escaba aquello que durante la época feudal aparecía como problema, a saber, el cuerpo del Rey.

Plantea Le Gaufey que se presentaba en ese entonces un vacío de poder a partir de la muerte del Rey y antes de la posesión del nuevo soberano, en ese tránsito entre los honores fúnebres y el rito de posesión del heredero de la corona: no había quien se ocupara de los asuntos públicos, e incluso al principio, para simbolizar la presencia del Rey muerto, se preparaba una estatua similar, la que se colocaba en su lugar mientras se organizaba el cuerpo para los ritos fúnebres, estatua que luego era enterrada de manera simbólica con el cuerpo mismo del Rey. Entonces los juristas, para intentar dar solución a este asunto crearon lo que denominaron “corporación unitaria”: se trataba de una corporación con un solo miembro.

“Así es que... el rey tiene, a partir de entonces, dos cuerpos: el cuerpo que él pasea como todo el mundo, y que es difícil desconocer, que puede enfermarse, volverse loco y morir [...] y el cuerpo de esta corporación unitaria de la que es el único miembro en el momento presente, y que como cuerpo de cualquier corporación, no puede enfermarse, ni volverse loco, ni morir, puesto que no es el de una persona natural, sino el de una persona corporativa”. Entonces, “en el rey no hay solamente un Cuerpo natural, o un cuerpo político, sino un cuerpo natural y un cuerpo político juntos.”⁴²²

Este cuerpo jurídico a lo largo de la historia irá perdiendo protagonismo en la medida en la que aparece una nueva figura, un nuevo cuerpo: el Parlamento, que había adquirido el derecho de amonestación. Así pues, “el lecho de justicia sólo tenía efecto por el hecho de que reunía en cuerpo, el conjunto del Parlamento y el Rey por el cual ese Parlamento obtenía su poder”.⁴²³ Con esto aparece el concepto de representación política y por consiguiente de persona ficticia. Se trata de nuevo de una persona ficticia: el tercero es ficticio. Hobbes, al referirse a la noción de persona expresa: “Es una persona aquella cuyas palabras y acciones son consideradas ya sea como pertenecientes a él o bien como representando a las palabras por las acciones de

⁴¹⁸ Ibíd., 79.

⁴¹⁹ Ibíd., 73.

⁴²⁰ Ibíd., 28.

⁴²¹ Ibíd., 29.

⁴²² Ibíd., 89.

⁴²³ Ibíd., 95.

otro, o de alguna otra realidad a la cual se los atribuyen por una atribución verdadera o ficticia”⁴²⁴.

Aparece aquí una persona artificial, persona a la que el sujeto le ha otorgado su representación: se trata de un actor que ha recibido la autorización para actuar en nombre de otros. De tal manera que “una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta pueda actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud particular.”⁴²⁵ De ahí que no es el autor el que constituye la unidad sino el actor. Así:

“Las nociones de Pueblo o Nación se otorgan la licencia de presuponer una unidad para luego reduplicarla de algún modo sobre la persona del soberano que ya no sería más que su reflejo”⁴²⁶. En palabras de Hobbes “se trata de una unidad real de todos en una sola y misma persona, unidad realizada por una convención en cada uno con cada uno, acordada de tal modo que es como si cada uno se dijera a cada uno: yo autorizo a ese hombre o a esa asamblea, y le entrego mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú le entregues tu derecho y que autorices todas sus acciones de la misma manera. Hecho esto, la multitud unida de este modo en una sola persona es llamada República.”⁴²⁷

De esta manera el autor entrega su derecho a gobernarse a sí mismo, junto con su vecino, y aparece la persona ficticia a través de este contrato, un contrato mediante el cual un yo y un tú autorizan a un él. Entonces él vendrá en lugar de todos los yo-tu. Este es el tránsito que se ha realizado para mostrar la ruptura que da origen al discurso del Amo moderno.

Pero en este tránsito, entre el discurso del Rey y el Estado parlamentario, existen transformaciones que van a impactar el lazo social; de hecho, si asumimos que aquello que está en juego en la anatomía de la Tercera Persona es justamente el cuerpo, en tanto la construcción de esta instancia tercera instala una corporalidad otra, es decir, el Otro es el cuerpo que se constituye desde esta terceridad, podríamos decir entonces que estas transformaciones generan a su vez un impacto sobre los cuerpos.

Otro es el asunto de la terceridad en la contemporaneidad. Es hacia allá que se ha pretendido encaminar el análisis histórico, y que desemboca en el lugar que tendrían hoy los medios de comunicación, como potencia que logra articular de manera axiomática los enunciados posibles. Esto ha generado un impacto sobre los cuerpos, asunto que se ha explicado a partir de la Shoah y su relación con la cibernética. Observemos como el cuerpo del Rey, su síntoma, la ciencia y las terapias, entran a organizar una matriz que articula al programador y la tecnociencia como discurso de nuestra época:

En *El discurso del Rey*⁴²⁸ el Rey Jorge VI es llamado a pronunciar un discurso en un momento álgido de la política, en el cual él debe hacer un llamado a los ciudadanos para que se unan como cuerpo en torno a la guerra contra el nazismo. Estimemos en que el Rey en ese momento ya no juega un papel político fundamental, toda vez que Inglaterra es un Estado parlamentario; no obstante, la monarquía continúa existiendo en coalescencia con el Estado. Sin embargo, la voz del Rey sigue jugando un papel importante en la medida en la que es justo

⁴²⁴ *Ibíd.*, 112.

⁴²⁵ *Ibíd.*, 117.

⁴²⁶ *Ibíd.*, 118.

⁴²⁷ *Ibíd.*, 118.

⁴²⁸ *The King's Speech* [Película] Tom Hooper, Coproducción GB-Australia; UK Film Council/ The Weinstein Co./ Momentum Pictures/ Aegis Film Fund/ Molinare London/ Filmnation Entertainment, Reino Unido, 2011. (118 min) En ella el guionista David Seidler recrea la vida del rey Jorge VI, quien debe asumir el trono luego de la abdicación de su hermano Eduardo VIII.

aquí en donde se juega como S1, rasgo unario, que en el inconsciente funciona como discurso Amo. Podríamos decir por eso que en el tránsito entre las monarquías y el Estado moderno, sería inexacto decir que en la República o el parlamento (y recordemos que particularmente el Estado moderno está fundado sobre el saber) desaparece la figura del Rey, pues esta continúa existiendo como significante que mantiene la cohesión social.

Por esta razón, el tránsito entre el discurso del Amo y el del Amo moderno, constituye una especie de matriz a partir de la cual se consolida el capitalismo, por lo menos hasta el periodo de las revoluciones burguesas; es a partir de allí que la función de identificación con el significante del Rey hace crisis, y por eso mismo, las monarquías que sobreviven y aún se mantienen en coalescencia con la República, no son determinantes en la toma de decisiones políticas, y con el tiempo van perdiendo legitimidad con los ciudadanos. Lo que marca la denominada crisis de los referentes en la modernidad es el decaimiento de la religión y las monarquías, significantes que aun en el sistema capitalista permitían la cohesión social, pues se hacían cargo de lo Uno, a través de una instancia tercera de referencia.

Pero volvamos al discurso del Rey. El problema de Jorge VI es que no puede pronunciar un discurso porque tiene un problema de habla: es tartamudo. Cada vez que frente a un conjunto de personas reunidas debe iniciar un discurso, este no puede hacerlo con fluidez, debido a un problema de lenguaje que aparece como síntoma (es tartamudo). Por esta razón este Rey es sometido a todo tipo de tratamientos y terapias del lenguaje, para que por medio de ejercicios logre desarrollar la fluidez en su discurso. En el momento de la crisis provocada por la segunda guerra mundial, momento en el que su padre, Jorge V, ha muerto y su hermano, Eduardo VIII, quien debería heredar el trono, abdica, Jorge VI se ve en la necesidad de pronunciar un discurso que permita cohesionar a los ciudadanos, pero al tiempo, que permita armar un solo cuerpo.

Saltan a la vista dos elementos a partir de la trama desarrollada en este film: el primero es que el Rey se encuentra por completo sometido a los dispositivos de la ciencia, al discurso universitario, que por medio de unos especialistas determina cómo reajustar el cuerpo del Rey. Es decir, el significante Rey ya no puede estar desprovisto de la lógica del todo-saber, quien determina su corporalidad misma. Se trata de un cuerpo ensamblado a partir de la concepción maquinaica de la ciencia. Por otro lado, el tartamudeo del Rey revela lo que acontece a nivel de la voz como vía para la introducción del significante S1, y que no logra ya hacer cuerpo; voz interrumpida que muestra la verdad del lenguaje, a saber, que se encuentra separado y fragmentado, y que es solo bajo el artificio de un significante que este logra armarse como discurso, es decir, generar un efecto de sentido.

Pero sobre todo la imposibilidad de pronunciar el discurso del Rey revela aquello que acontece en la contemporaneidad, en relación con los significantes que hasta entonces habían logrado instalarse como punto de articulación, a partir del cual se lograba identificar y articular socialmente el sujeto. Se trata de un Amo que no puede gobernar más, aunque en efecto tenga que hacerlo, pero desde luego sometido a una lógica nueva, en donde él es una pieza más del engranaje, movido por una palanca mayor que pone a funcionar su voz implicándola en el sistema a partir de toda una serie de artilugios en donde esta se convierte en uno más de ellos. Al final el Rey, con ayuda de un terapeuta poco ortodoxo: Lionel Logue, logra pronunciar su discurso a través de una frecuencia radial. Detengámonos un momento en este dispositivo. En primer lugar, este Rey había pasado por una serie de terapias científicas y no había logrado desarrollar la fluidez en el habla; es gracias a un terapeuta, no solo poco convencional, sino además no certificado por ninguna Universidad, que el Rey recupera el habla. Desde luego lo había sometido a un dispositivo, en donde el Rey debía remitirse, no solo a sus años de infancia y a los factores que habían contribuido a que apareciera su tartamudez, sino que además, era justo por medio de la música, de la voz misma, que este terapeuta trataba al Rey,

quien lo llamaba como en la infancia: Bertie (diminutivo de su nombre: “Alberto”). Vemos aquí un engranaje más de este discurso, que permitirá articular la voz del Rey en el discurso. Al final, esta voz tuvo que articularse a través del aparataje mediático para que lograra un efecto adicional: la implicación de la voz del Rey en el aparataje del discurso capitalista. ¿No sitúa esto que el significante S1 que antes era introducido por el Otro, en sus diferentes versiones, hoy es transmitido por los medios de comunicación?

Conclusiones

A esta altura del recorrido, es necesario concluir. ¿Pero cómo concluir una tesis? Estamos ante el primer problema, el que se advierte al inicio, al decir que *esto no es una tesis*. Para sostener esta afirmación es necesario remitirse a lo que es una tesis. Según su etimología, una tesis, del griego θέσις *thésis*, designa: “«establecimiento, proposición, colocación», aquí en el sentido de «lo propuesto, lo afirmado, lo que se propone».”⁴²⁹ En este sentido existe aquí una afirmación, pero no necesariamente un establecimiento de la misma. He realizado una afirmación sobre el engranaje del discurso capitalista; sin embargo, para que esta afirmación sea una tesis, es necesario que su veracidad haya “sido argumentada, demostrada o justificada de alguna manera,”⁴³⁰ es decir, que haya sido establecida. Es en el campo de la demostración en donde lo que aquí se concluye no es una tesis. Si bien la propuesta inicial ha sido argumentada y justificada, no ha sido demostrada, es decir que no enuncia una proposición científica. Por lo tanto, el engranaje del discurso capitalista, sigue siendo una hipótesis. Esa es entonces la primera conclusión.

Ahora bien, que esto no sea una tesis, es un falso problema, pues los rituales del discurso Universitario tampoco lo exigen. En su estratificación del conocimiento, la Universidad plantea que, para una maestría, debe construirse un trabajo de investigación, y para un doctorado, una tesis. El nombre de autor, lo que se espera de la tesis, se ha postergado para un nivel superior de formación-producción en la fábrica universitaria. En mi criterio, si bien esto no es una tesis, sí es una investigación. Pero lo es desde lo que plantea el psicoanálisis en relación con el objeto *a*. Si algo ha animado el recorrido ha sido el objeto causa de deseo, del cual solo queda huella. Este y solo este ha sido el objeto de la investigación, pues justamente se trata de aquello sobre lo cual gira la lógica del discurso capitalista. Luego será sobre este que se realizarán algunas consideraciones. En este sentido, la investigación, a diferencia de la tesis, no es algo que se concluya luego de la demostración sino que, al contrario, explora un campo, y lo deja abierto para continuar su trasegar.

El problema de investigación propuesto apuntaba a explicar el malestar causado por la economía de mercado. Malestar generado por el consumo, debido a la insatisfacción del objeto-mercancía. Los primeros interrogantes que surgieron planteaban la pregunta por el funcionamiento de la economía de mercado y su éxito. Considero que esto se responde ampliamente a partir del concepto de plus-de-gozar en Lacan y se explica suficientemente desde los planteamientos de Marx sobre la plusvalía. Lo retomaré más puntualmente:

- Primero: Marx demuestra que el productor de valor del trabajo es el individuo. Para ello se ha desglosado el proceso social de producción (combinaciones sociales de producción), quedando del lado del capital. Esto quiere decir que el saber y los vínculos sociales de producción han sido capturados por el capital. Por tanto todo intento de hacer lazo quedará del lado del capital, mientras toda individuación quedará del lado de la plusvalía.
- Segundo: al desglosar el proceso social de producción, el trabajador queda reducido a objeto *a* (Fuerza de trabajo). A partir de allí se genera la plusvalía. Esto permite agregar valor a la mercancía. En el consumo, lo que se consume es entonces una parte del trabajo extraído y objetivado, por lo tanto es autoconsumo. Esto gracias a que la mercancía logra congelar el plus-de-gozar. Todo este proceso funciona bajo la lógica del plus-de-gozar, es decir, del goce que se obtiene gracias a la pérdida que representa

⁴²⁹ <http://es.wikipedia.org/wiki/Tesis> (consultado 8 de agosto de 2012)

⁴³⁰ *Ibíd.*

la fabricación del objeto. Pues el siervo fabrica el objeto para su señor, pero al mismo tiempo se fabrica un objeto para su deseo, objeto del cual se desprende (objeto perdido).

- Tercero: La contabilización de este plus-de-gozar en el capitalismo constituye la plusvalía.
- Cuarto: el trabajador queda homogenizado en la elaboración del producto, pues su trabajo es contabilizado por una medida universal: el tiempo. Esta medida se materializa en el dinero, que velará el proceso de explotación.
- Quinto: el dinero queda como mercancía excluida de las demás, adviene como patrón de medida, pero genera una apariencia perversa, pues en sí mismo no tiene valor de uso. Por otra razón: vela el despojo de la fuerza de trabajo del trabajador. Por lo tanto vela la explotación del hombre por el hombre.
- Sexto: si el dinero viene en lugar de la falta, o sea, como mercancía excluida para significar el despojo del objeto, se encuentra en lugar del falo, significante encargado de significar la falta. Por eso es fetichismo. Luego entonces, el acceso al objeto queda inserto en la lógica de la explotación del semejante, no solamente porque el dinero represente el despojo, sino porque el cuerpo del semejante representa el falo (estadio del espejo).
- Séptimo: las mercancías son objetos metonímicos del deseo original (objeto *a*). Como estas no logran colmar el deseo, pues el objeto está perdido, se reinicia el proceso. De esta manera, el consumo se convierte en producción, opera de nuevo todo el proceso. Producción animada por el deseo. Al mismo tiempo, la producción, aumentará el despojo: explotación del hombre por el hombre.
- Octavo: en la producción deviene objetivada la persona, mientras en el consumo aparece subjetivada la cosa: autoconsumo. Esto es: el consumo genera un consumidor para las mercancías. Lo que quiere decir que la alienación en el consumo lleva a buscar la marca del lado de las mercancías. En este sentido, sujeto y objeto son efecto de la producción.

A partir de la hipótesis de la cual parte esta investigación: “El discurso capitalista es producto de un artificio que logra engranar los otros cuatro alrededor del objeto de goce, denominado por Lacan objeto *a*”, podemos concluir que únicamente la segunda parte se encuentra demostrada: el discurso capitalista se organiza alrededor del objeto de goce, como se ha descrito anteriormente. Sin embargo, la otra mitad, a saber, que el discurso capitalista es un artificio que engrana los otros cuatro, constituye aun una hipótesis, pues nada demuestra suficientemente que alguien o algo haya articulado de manera axiomática los enunciados de cada discurso. Tenemos pistas sobre la posibilidad de extraer estos enunciados a partir de los relatos autobiográficos en los inicios de la modernidad, o también a partir de la función del filósofo, en la extracción del saber popular para llevarlo al campo del saber-experto. El indicio más esclarecedor, parece ser el del funcionamiento de la comunicación, que logra capturar la lógica del lenguaje para su funcionamiento. En este sentido sería únicamente *a posteriori* que podemos hablar de un engranaje axiomático de los cuatro discursos.

Sobre los interrogantes en los cuales se desagrega la hipótesis y que constituye el camino para intentar su demostración (¿Cómo se engrana el discurso capitalista? ¿Cómo se ha configurado históricamente? ¿Cuáles son sus efectos sobre el lazo social contemporáneo?) existen apenas algunos avances:

La primera pregunta se ha llevado hasta el límite en el capítulo tres de la primera parte. Allí se intenta demostrar el engranaje del discurso capitalista a partir de los otros cuatro. Si bien no logra demostrarse lo suficiente, tampoco hay algo que lo contradiga. La dificultad para aceptar los argumentos expuestos, radica en que no es posible, dentro de nuestro marco de razonamiento, suponer un engranaje sin una presencia que engrane. Sólo deshaciéndonos de esta lógica podríamos dar crédito al engranaje del discurso capitalista, aceptando que existe un mecanismo que actúa por la vía del discurso de manera inteligente (¿pensamiento inconsciente?). Sólo asumiendo el lenguaje como máquina que funciona sin sujeto podemos decir que la hipótesis del engranaje tiene suficiente consistencia. Sin embargo, esto es algo que solo puede asumir el lector. Volveré apenas sobre algunas afirmaciones:

- Primero: la particularidad del discurso capitalista en relación con aquello que sostiene el discurso: el significante del Nombre-del-Padre tiene que ver con la posibilidad de que el objeto haya venido como elemento de identificación. En una lógica del mercado hablaríamos del lugar que ocupan los cachivaches como elementos de identificación, que a través de la marca vienen a metaforizar el nombre del sujeto.
- Segundo: ha sido la histérica la encargada de introducir estos elementos, así como también el ideal. Lo que quiere decir que aquellos elementos que se mercantilizan han debido surgir antes del sujeto mismo, extraídos en calidad de S1, que se ponen luego en relación con un saber (S2) para producir el objeto.
- Tercero: es a nivel de la captura del plus-de-gozar que funciona el discurso capitalista. El plus-de-gozar, al instalar una falta, abre el agujero para ser colmado. Es allí en donde vienen los objetos para intentar colmar el agujero $a \rightarrow \$$. Punto en donde funciona el mercado en dos niveles: a nivel del consumo, intentando taponar la falta; y a nivel de la identificación, con la marca del objeto.
- Cuarto: con la introducción de la plusvalía en el goce, Lacan demuestra que el trabajador es el inconsciente, pues no para de generar pensamientos ni cuando duerme, lo que se traduce en dispositivos para hacer hablar al sujeto y que produzca S1. Se trata de un trabajador empujado por la pulsión.
- Quinto: esto marca una seria diferencia con la función del fantasma, en donde el sujeto construye una escena particular de goce con el objeto, debido a la imposibilidad de acceder a este, lo que permite tramitar lo Real de la pérdida. Ahora el fantasma, como escenario de relación entre el sujeto y el objeto, se homogeniza. Algo claramente visible en el papel de la propaganda y la publicidad.
- Sexto: el asunto de la marca nos sitúa en el campo de la forclusión del significante del Nombre-del-Padre. En vez de este significante primordial, el sujeto queda expuesto a la identificación con la falta de la madre, lugar al que vienen los objetos-mercancía como intento de significarla. Pero por otro lado, al ser el objeto extraído de sí mismo y advenir como patrón de identificación, el sujeto queda envuelto en una lógica unaria de autorreferenciación, que lo instala en una especie de discurso psicótico.
- Séptimo: la máquina capitalista sería resultado de la relación entre el discurso del Amo y el del Analista. Discursos que comparados punto por punto, develan el funcionamiento del discurso capitalista.
- Octavo: el discurso capitalista sería producto de eliminar la impotencia de cada discurso. La impotencia queda liquidada en el momento en el que es posible la contabilización de capital. ¿Cómo? Engranando la producción de un discurso con otra.

Es decir lo que es producción en un discurso se convierte en trabajo en otro, para generar producción que será tomada luego en la misma lógica.

- Noveno: la manera como se articulan axiomáticamente los enunciados que se producen en cada discurso, se logra gracias a la potencia unaria de los medios de comunicación. Con la instrumentalización que el discurso capitalista realiza de los otros cuatro, impide la rotación del discurso: ahora ya no se gira en redondo pasando de un discurso a otro, sino que se pasa metonímicamente de un enunciado a otro, como circulando en medio de imperativos que incitan a gozar de diversas formas.
- Décimo: es como si el discurso capitalista, en la instrumentalización que realiza de los otros cuatro, lograra capturar únicamente sus enunciados para convertirlos en axiomas, y articular así el engranaje de su aparato. Al lograr tal artificio, construye un aparato sin enunciación, enunciados (axiomas) que actúan al nivel puro del mandato superyoico. En el discurso de la universidad el enunciado será: adelante, consume-Yo; en el discurso del analista: adelante, diga todo lo que se le pase por la cabeza (hable); en el discurso de la histérica: adelante, goza tu síntoma; en el discurso del amo: adelante, sigue trabajando. Así, en la primera relación $S/S1$, encontramos el funcionamiento inconsciente como motor del proceso, en tanto se trata de un sujeto que produce significantes Amo (Discurso del Analista). En la segunda relación $S1 \rightarrow S2$, encontramos el saber producido por el sujeto histérico al dirigirse al Amo. Se trata de un saber producido por el síntoma (Discurso de la Histérica). La tercera relación $S2/a$, introduce la función del trabajo esclavo, que debe producir un objeto para el Amo (Discurso del Amo). Finalmente la relación $a \rightarrow \$$ está referida a la relación entre el objeto y el sujeto, que plantea el funcionamiento de la Universidad (Discurso Universitario). Así las cosas, el funcionamiento de esta estructura, plantea dos matrices interconectadas: el discurso Analista y la histérica que podríamos denominar, a partir de los avances de Lesourd, "*El programador*"; y el Discurso del Amo y la Universidad que, en el capitalismo contemporáneo, conocemos como "*Tecnociencia*".

Sobre el segundo interrogante, que justifica el recorrido histórico, pueden deducirse, e incluso demostrarse, varios de los enunciados que sostienen la pregunta sobre los efectos del discurso capitalista en el lazo social. Aquí vale la pena volver sobre el método. Si bien el recorrido histórico ha aportado bastantes elementos para comprender las tesis estructuralistas, constituye un camino extenuante, pues al introducir nuevas preguntas, abre en demasía la investigación. Es un camino interesante y aporta material valioso para la comprensión de los problemas estructurales; sin embargo, es preferible utilizarlo, para el análisis de problemas de investigación menos extensos. Contrario a lo que aporta el análisis filmográfico, pues constituye un método que ilustra de manera rica y precisa, en la comprensión de diversos problemas de investigación, sobre todo en el análisis de la contemporaneidad, pues introduce un decir sobre la época.

No obstante, el aporte del recorrido histórico sobre el problema del malestar contemporáneo constituye uno de los avances de la investigación, y el punto que permite anudar de nuevo el problema, a saber, el engranaje del discurso capitalista y sus efectos sobre el lazo social contemporáneo. Es decir, si bien no es posible demostrar suficientemente la hipótesis del engranaje axiomático, sí es posible deducir el estado actual del lazo social contemporáneo a partir de la manera como se consolida históricamente el discurso capitalista. Precisaré algunos de estos elementos:

- Uno: el significante del Nombre-del-Padre: instancia nominadora, que permite metaforizar el deseo de la madre y designar al sujeto, ha tenido distintas figuras a lo largo de la consolidación del capitalismo. Papel agenciado por el Rey y por la Iglesia,

que pasará luego a manos de la Universidad como instancia nominativa encargada de introducir al hombre en el orden social.

- Dos: el Estado juega un papel fundamental en la labor ejercida antes por el Rey, y que será nutrida ahora con los designios de la ciencia. El agenciamiento recae directamente sobre el padre de familia, quien debe reproducir el orden imperante. Esta función se repliega con la entrada de la esfera social y las profesiones de trabajo social. Esto no quiere decir, que la función del significante del Nombre-del-Padre, quede suspendida. Simplemente que ha cambiado de agente.
- Tres: con el agenciamiento de la función paterna, a partir del saber experto de la medicina y las profesiones de trabajo social, surge la denuncia de la histérica. Denuncia el decaimiento de la función paterna, pero al mismo tiempo muestra que el padre siempre había estado en falta, es decir, señala el agujero estructural de la constitución subjetiva.
- Cuatro: el psicoanálisis surge en respuesta a la denuncia de la histérica, y descubre un mecanismo para la desalienación significativa, pero además le da estatuto de lenguaje al síntoma. Contrario a los saberes alienantes, el psicoanálisis propende por la liberación de la represión que recae sobre la sexualidad. Este saber en varios lugares fue instrumentalizado como mecanismo adaptativo.
- Cinco: el psicoanálisis se anticipa a la producción del trabajo inmaterial que luego se formalizará como sociedad del conocimiento. La diferencia estriba en que para el psicoanálisis, lejos de tratarse de ideas propias del sujeto, son significantes del Otro a los cuales se encuentra alienado, por lo que es imposible que produzca ideas propias.
- Seis: emergen en el siglo XX, como producto del discurso de la histérica: el psicoanálisis, las vanguardias de arte y el feminismo.
- Siete: las vanguardias del arte develan lo que estaría en el sustrato de la producción capitalista. Un intento de fabricar el objeto perdido, esto es, fabricar nada. Fabricar la ausencia del objeto. Esta lógica se expresará luego en la *Shoah*. Producción industrial de la ausencia.
- Ocho: el sujeto moderno encontraba ahora su semejanza con Dios, al convertirse en Dios protético. Como tiempo atrás había quedado claro que Dios estaba muerto, se había encontrado con su propia ausencia.
- Nueve: esta identificación negativa, se encuentra en relación con la identificación con la falta de la madre. Identificado con la ausencia, y sin la instancia tercera que lo signifique, el sujeto queda a expensas de su nominación. Ahora tendría que hacerse cargo de lo unario.
- Diez: la invención de la cibernética como respuesta al holocausto no evitará que su potencia, la búsqueda de la producción de la ausencia, pase al descubrimiento informático. La cibernética vacía al hombre de interioridad. Se trata de una lógica del intercambio en una sociedad transparente.
- Once: el vínculo social ingresa en la máquina de comunicar. Antes se encontraba capturado en la lógica del intercambio capitalista. Esta no desaparece, pero pasa a la

máquina cibernética. Sin embargo no se trata ya únicamente de la explotación del semejante, instalada por el capitalismo, al asemejar su imagen al falo. Es decir, no se trata de un intento de despojo del falo (dejar en falta al otro), para encubrir dicha falta con la mercancía (fetichismo de la mercancía). Se trata ahora de hacer del otro un cuerpo angelical. Un cuerpo ausente. Fabricar un ángel. Identificación con la falta de la madre sin significación fálica (maternalización del lazo social).

- Doce: Las máquinas han encarnado lo esencial del hombre: el lenguaje. ¿Podrían así engranarse de manera axiomática los enunciados de los discursos anteriores? Lo cierto es que los hombres encarnan lo esencial de la máquina: la reproducción automática del discurso del Otro.
- Trece: la potencia de la máquina permite ahora convertir los antagonismos en consenso (unarización social), gracias a su potencia de decodificación y recodificación axiomática.
- Catorce: capturado el vínculo social en la máquina de comunicar, el hombre únicamente podrá hacer vínculo en la lógica de las comunicaciones informáticas. Pero al mismo tiempo únicamente podrá convertirse en individuo a través de los medios. Esta es la misma lógica que descansa sobre la disgregación de las combinaciones sociales de producción y el trabajo. El lazo estaba del lado del capital, la individuación del lado de la plusvalía. Entonces, los lazos son lazos mediados por el capital pero a través de las comunicaciones informáticas. El individuo únicamente se constituirá por vía de la plusvalía, pero a través del trabajo mediado. ¿Qué quiere decir esto? Que la plusvalía se puede producir por medio de la comunicación. Hablar (en el dispositivo informático) es trabajar.
- Quince: ¿qué se intenta producir desde la lógica de la comunicación? La ausencia. Si antes la relación social desembocaba en la explotación del semejante para despojarlo del objeto fálico, ahora la relación social desemboca en la apropiación del objeto ausente. ¿Cómo apropiarse del objeto ausente? Eliminando al otro, pues su existencia no hace más que recordar la existencia del cuerpo pulsional.

Estas son algunas de las conclusiones del recorrido histórico, en el intento de dar respuesta a lo planteado inicialmente sobre el malestar contemporáneo: el asunto de la marca, como fundamento en el ensamblaje del cuerpo, los indicios sobre la constitución de un lazo social perverso o paranoico a partir de la función del Otro en la contemporaneidad. La función del significante del Nombre-del-Padre y la maternalización del lazo social. Los hallazgos no permiten descartar ninguna de las dos posibilidades del lazo social contemporáneo. Mientras actúe la plusvalía habrá lazo perverso. Pero por otro lado, la producción industrial de la ausencia, y la reconfiguración del lazo social en la máquina teleinformática sitúan un nuevo punto de fuga para comprender el malestar contemporáneo: la producción de la ausencia y, su consecuencia, la forclusión de la castración. ¿Qué camino le queda al sujeto?

¿La depresión? Vale la pena preguntarse si esta patología, tan común hoy, sería producto del consumo. Este es el punto en el cual desemboca el recorrido, y que abre nuevos interrogantes para comprender los efectos del discurso capitalista sobre el sujeto, en la sociedad contemporánea. Dejaré apenas esbozadas algunas de sus coordenadas.

Algunas sugerencias para analizar los efectos del discurso capitalista en el sujeto:

a. Melancholia⁴³¹

Melancholia comienza con una serie de imágenes en cámara lenta que muestran el atardecer como momento de apaciguamiento. Este atardecer es mostrado desde diferentes ángulos, desde la ventana, desde un bosque, e incluso desde el movimiento de los astros.

Justine es una joven que va camino hacia su boda con Michael. La primera parte del film transcurre en la recepción de la pareja de recién casados. El padre de Justine es un hombre viejo y ebrio, que comienza a robarse los cubiertos durante la cena. En el momento de dirigir sus palabras a los novios, se refiere a la madre de Justine diciendo que ella es algo dominante. Su mujer se levanta de la mesa y lo interpela: “¿Dominante? ¡Qué basura!” Se presenta diciendo que es la madre de Justine, se dirige a ella para decirle que si tiene alguna ambición en su vida, esta no vendrá por el lado del padre. Vemos en este conflicto a una madre verdaderamente dominante, pero que muestra además una increencia en el falo o, en otros términos, en los rituales “patriarcales”. Les dice a los novios que lo disfruten mientras dura, ya que ella misma odia los matrimonios. Está en la mesa vestida con ropa informal, lleva una blusa desteñida al estilo de los 60, y ha hecho quedar a su padre en completo ridículo.

Durante toda la noche Justine se muestra confundida y apesadumbrada, y de hecho en varios momentos se aísla de la fiesta, e intenta encerrarse en un cuarto a dormir. Comportamiento que asume también Gaby, su madre, quien luego de la cena se encierra en una de las habitaciones. Justine pasa a la habitación contigua, en donde sostiene una conversación con su madre, quien le pregunta qué quiere en ese lugar, y sin dejar que responda le dice: que no quiere nada más que yo. Enseguida le dice que se largue de ese lugar, que deje de soñar. En los dos momentos en los que interviene Gaby, deja ver no solo su estado de incredulidad sobre los rituales culturales y el amor, sino que además se muestra como una mujer fálica, que no tiene un lugar para las demandas de la hija. Pero por otro lado, los momentos en los que interviene el padre dan cuenta de un padre ausente. Si la madre ha rechazado la conversación que intenta sostener Justine, por otro lado el padre ha evadido la conversación de su hija. Justine intenta que se quede, pero este abandona el lugar dejando una nota firmada: “tu estúpido papá”.

La fiesta terminará mal, luego de que Justine, al entrar en la habitación nupcial, no puede consumar el acto sexual con su esposo. Abandona el lugar, y al deambular por el campo se encuentra con Tim, un desconocido, con quien sostiene relaciones sexuales. Al regresar a la casa, Michael, que no puede con el desprecio de Justine, se marcha diciéndole que ahora tendrán que darse un tiempo.

La otra mitad de la película se desarrolla en torno a Melancholia, un planeta que se había ocultado tras el sol, pero que ahora comienza a acercarse a la tierra, y muchos temen que colisione.

Justine ha enfermado, y ahora su hermana Claire se hace cargo de ella. Llega a su casa bastante golpeada y triste, no puede pronunciar palabra y va directo a la cama, no puede mantenerse en pie, dice que está cansada, se tira al suelo y comienza a quejarse, tampoco

⁴³¹Melancholia, [Película] Lars Von Trier, Coproducción Dinamarca-Alemania-Suecia; Zentropa Entertainments/ Memphis Film/ Slot Machine/ Zentropa International Köln/ BIM Distribuzione/ Eurimages/ Trollhättan Film AB/ arte France Cinéma, Dinamarca, 2011 (136 min).

consigue comer, porque la comida le sabe a cenizas. Lloro constantemente y no hace más que encerrarse en la habitación.

La cercanía de Melancholia, va generando una serie de cambios en el comportamiento de las personas, e incluso de los animales, quienes se comienzan a agitar progresivamente. Al principio Melancholia se ve como un punto luminoso en el horizonte, iluminando la noche como si fuera el ocaso. Momentos que aprovecha Justine para desnudarse ante su presencia. Su cuerpo se apacigua mientras lo observa. Pero mientras Justine va mejorando, Claire va entrando en un estado melancólico. Se ha obsesionado con Melancholia, por lo que inicia una indagación en la red para saber de qué se trata. Lo que encuentra es desesperanzador: “La danza de la muerte”. El planeta había estado girando en la órbita de la tierra, para finalmente colisionar con ella. Ahora es Claire quien ha dejado de comer, pues está convencida del inminente choque, y no cree en la versión de los científicos, quienes afirman que no hay nada que temer. Justine por su parte se encuentra tranquila frente a la colisión, pues piensa que la tierra es maligna: “no tenemos de que lamentarnos, nadie la extrañará”. Claire habla de la vida en otro lugar, pero Justine le dice que no hay otro lugar, pues estamos solos.

John, esposo de Claire, ha logrado tranquilizarla. Todo se encuentra listo para ver a Melancholia, que aparece en el horizonte como un atardecer. Ahora comienza a elevarse iluminándolo todo. Pero Melancholia, en vez de alejarse, como se había calculado, da una vuelta para retornar en una trayectoria de inevitable choque: La danza de la muerte. Ante la certeza de su cercanía y de su error, John termina suicidándose mientras Justine, Claire y Leo su hijo, esperan resignados la colisión. La cercanía de este planeta perdido ubica un punto de imposible metaforización, algo que se invertía en el temor de las religiones, quienes ante el fin del mundo ven una oportunidad. Lo que se observa es un sujeto solo, que ante la ausencia de una figura que dé sentido a los acontecimientos, toma a su yo como objeto ante el cual recae la recriminación y la queja dirigida antes hacia el otro.

b. El atardecer apaciguante del melancólico

La melancolía se presenta según Freud⁴³² como una cancelación del interés por el mundo exterior, cuyos rasgos son la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones, que como consecuencia genera una delirante expectativa de castigo. La melancolía sería producto de una pérdida de objeto, en la cual el sujeto no sabe exactamente lo que perdió. Esta pérdida tendrá como efecto el empobrecimiento del yo, el cual es presentado como indigno, y despreciable; y que además se humilla ante todos los demás.

La falta de interés por el mundo es consecuencia del conflicto interior que devora su yo. Pero el autorreproche del melancólico, a diferencia del neurótico, no se comporta con vocación de arrepentimiento, pues según Freud le falta la vergüenza en presencia de los otros; por el contrario, se complace con el desnudamiento que realiza de sí mismo. Lo que ha ocurrido es que una parte del yo toma a la otra críticamente como objeto. Reproche que viene del superyó, pero que lejos de estar dirigido contra sí mismo, se ajusta a otra persona a quien el enfermo ha amado. Esto devela que los reproches están dirigidos en realidad hacia un objeto de amor que ha rebotado sobre el yo. Freud corrobora esto, en tanto los melancólicos se muestran siempre como si hubieran sido objeto de una gran injusticia.

⁴³²Freud Sigmund, “Duelo y melancolía”, en Obras completas Volumen XIV, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003)

La estructura que aquí se presenta, tiene que ver con la elección de objeto, a quien el sujeto liga la libido, pero al cual tuvo que renunciar. El resultado de esto fue que en vez de desplazarse la libido hacia un nuevo objeto se retiró sobre el yo. Es decir, estableció una identificación del yo con el objeto perdido. Así, el yo en lo sucesivo comenzó a ser juzgado como el objeto abandonado, de manera que la pérdida del objeto se mudó sobre una pérdida del yo. Se trata de una identificación narcisista con el objeto, que se convierte en sustituto del amor dirigido hacia la persona amada. Freud había encontrado que la identificación es la etapa previa de la elección de objeto, en la que el sujeto interioriza el objeto de deseo. Esta identificación es la regla general bajo la cual el ello resigna los objetos, de manera que el yo contiene la historia de estas elecciones de objeto. Esto permite al yo dominar al ello profundizando así sus vínculos con esta instancia, aunque desde luego lo deja a expensas de sus intereses. Lo que ocurre entonces es que el yo busca reparar la pérdida de la separación del objeto como diciéndole al ello que lo tome en lugar del objeto, por cuanto puede parecerse a este⁴³³.

El riesgo de esto, según lo anuncia Freud, es que puede sobrevenir sobre el yo una fragmentación si las diversas identificaciones se segregan entre sí, pues cada zona erógena pugna por su satisfacción. Es allí en donde el yo pasa a ser juzgado por el objeto, y es justo esto lo que podría llevar al suicidio⁴³⁴. Para Freud, la melancolía se comporta como una herida abierta que vacía al yo hasta el empobrecimiento total, a tal punto que se encuentra resistente contra el deseo de dormir, de manera que lo único que lo apacigua es el atardecer.

Desde luego Freud había explicado que la identificación con el objeto es resignificada a partir de una identificación primordial, considerada como prehistórica: la identificación con el padre. Esto vendría a reforzar la identificación primaria, identificación con el objeto. En esta vía aparece el superyó, en relación con la ley del padre, es decir la vía del ideal del yo. Pero por otro lado, al no instalarse este significante, el superyó quedaría funcionando únicamente en su versión de identificación con el objeto. Quiere decir esto que la instancia superyoica se encuentra presente aun antes de la instalación de la ley introducida por el padre, y por eso Freud aclara que existen estas dos versiones: la identificación inicial, y la herencia del complejo de Edipo. Lo que ocurre en la melancolía, es que el yo, al no existir el significante paterno, queda sometido al imperativo categórico del superyó. Queda por lo tanto en relación con las adquisiciones de objeto del ello, sumergiéndose en esta instancia para ponerse a su servicio.

En la melancolía el sujeto queda en relación directa con el sentimiento de culpa, por lo que no puede renunciar al castigo del padecer. Así, el yo se confiesa culpable y se somete al castigo, a diferencia del neurótico, quien pide ser liberado de la culpa.⁴³⁵ Por eso para Freud la melancolía es una suerte de cultivo puro de las pulsiones de muerte: el yo se siente odiado y perseguido por el superyó, en vez de sentirse amado.

⁴³³ Cf. Freud Sigmund, *El yo y el ello*, *op.*, cit.

⁴³⁴ Según la OMS cada 40 segundos se suicida alguien en el mundo, cerca de 3000 al año, es la tercera causa de muerte en población entre 15 y 44 años. La explicación del fenómeno: la bipolaridad. Según el estudio, la mayoría de personas que se suicidan no tienen pareja, presentan distintos grados de escolarización y ocurre en su mayoría en áreas urbanas.

⁴³⁵ Freud advierte que este incremento del sentimiento de culpa inconsciente puede convertir al sujeto en delincuente, ya que puede sentir un alivio al enlazar ese sentimiento con algo real y actual.

c. Los personajes melancólicos de Tim Burton

Exploremos un poco los personajes melancólicos de Tim Burton, en “La melancólica muerte del chico Ostra”⁴³⁶: palillo y cerilla enamorados, palillo termina hecho carbón por la ardiente pasión de cerilla. El chico robot, producto de una mujer que le ha sido infiel a su esposo con un horno microondas, y que termina confundido con un bote de basura. El niño ojos de clavo, en oposición a la niña de los muchos ojos, que termina hecha una sopa cuando se entristece y llora. La chica vudú, llena de alfileres, que cuando alguien se acerca se entierran más hondo en su corazón. El chico tóxico, que inhala humo, asbestos y amoníaco, haciendo de todo lo cancerígeno su propio oxígeno. El chico momia de quien todos huyen por su vicio de jugar al sacrificio, pero que una tarde es confundido por una piñata por unos niños que le dan de tabla hasta dejarlo muerto. Todos estos personajes, taciturnos y melancólicos, expresan de inmediato su deseo de estar muertos. Producto de un mal encuentro entre sus padres, como el chico ancla, quien en vez de cordón umbilical tenía una gruesa cadena, que se volvió tan pesado hasta que hundió a su madre.

“La melancólica muerte del chico ostra” muestra una historia de mal encuentro producto de los lazos amorosos. En general, todos estos niños serían un producto no deseado por sus padres, y por lo tanto rechazados por los demás. Aunque la madre pidió en su luna de miel un deseo: tener un bebé. Al nacer el chico ostra la madre dice al doctor que este no es hilo de su madeja. Pues su hijo era mitad ostra. Este estado del chico anuncia ya el ostracismo en el que se encuentra el joven de hoy. El primer problema fue cómo llamarlo; algunas veces le decían Carlo y otras Almeja. El chico ostra olía tanto a pescado, que su madre ensayó cuanta loción encontró, hasta que su piel colorada, de tanto rascar, empezó a sangrar. Pero su esposo sabía que lo que escondía tras su queja era su propio problema en la cama. Al acudir al doctor, este les sugiere que se coman a su hijo, para aliviar su problema sexual. Su padre se acerca en la noche y luego de preguntarle si ha pensado en irse al cielo o si ha querido morir, con un cuchillo en el cuello asesina a su propio hijo. En la arena lo enterraron y después de una oración sus padres se fueron a cenar. Pero luego de subir la marea se borraron las letras en la arena y para siempre su memoria. Mientras tanto ellos caminaban de regreso hacia el hogar, para comenzar otra faena, pero esta vez pidieron una nena.

Todos estos personajes, por su condición, se encuentran aislados del mundo exterior, pero además su figura presenta una disminución del yo. Estos niños despreciables o bien por exceso o bien por defecto, muestran una falla corporal, que indica el desajuste producto de la respuesta al objeto. El yo-cuerpo, en su intento por responder a los designios de la investidura de objeto, queda sometido a una suerte de desarreglo y desorganización; por eso puede observarse en su cuerpo un rebote de los rasgos del objeto, la niña de los múltiples ojos, o el niño con los ojos de clavo, como alusión al objeto mirada; el chico ostra, así como el niño robot y el chico tóxico, muestran una referencia directa al objeto, la niña vudú por su parte muestra la multiplicidad de agujeros instalados por los alfileres. Si todas las historias terminan mal es en cuanto su destino anhelado es el autocastigo, y como consecuencia la muerte.

El chico Ostra ilustra el funcionamiento del lazo social contemporáneo. Un niño que no puede ser nombrado, y que queda sometido al rechazo de los otros. Unos padres que no saben cómo criarlo por lo que piden ayuda al doctor constantemente. Una pulsión devoradora de sus padres quienes terminan asesinando y comiéndose a su hijo, lógica perversa en la que además planean tener otro como objeto metonímico. Un estado melancólico del sujeto quien muere en el olvido sin dejar rastro, y sin lograr un sitio en el campo del Otro. Pero sobre todo la Melancholia muestra la colisión inminente del yo asumido de manera melancólica por el ello. Allí donde el yo era... la colisión es inminente.

⁴³⁶Burton Tim, La melancólica muerte del chico ostra, (Barcelona: Editorial Anagrama 1999)

Bibliografía

- Ariès, Philippe, y Georges Duby . *Historia de la vida privada* . Madrid : Grupo Santillana ediciones , 2001.
- Beckett, Samuel. *El innombrable* . Barcelona: Alianza editorial , 2001.
- . *Molloy* . Madrid : Alianza editorial , 1970.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. España: Siglo XXI, 1991.
- Braunstein, Philippe. «"La emergencia del individuo: situación de la soledad, siglos XI - XIII".» En *Historia de la vida privada (2) De la Europa feudal al Renacimiento* , de Philippe Ariès y Georges Duby, 527-644. Madrid : Grupo Santillana de Ediciones , 2001.
- Breton, Philippe. *La utopía de la comunicación* . Buenos Aires : Nueva visión , 2000.
- Breton, Philippe, y Serge Proulx. *La explosión de la comunicación*. Quito : Ediciones Abya-Yala , 1996.
- Brousse, Marie-Hélène. *Los 4 discursos y el Otro de la modernidad* . Cali: Letra , 2000.
- Burton, Tim. *La melancólica muerte del chico ostra*. Barcelona: Anagrama , 1999.
- Cevasco, Ritheé. «"El discurso del Amo".» En *Los discursos de Lacan. Seminario del Colegio de Psicoanálisis de Madrid*, de Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 37-67. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 2007.
- Chartier, Roger. «"Las prácticas de lo escrito".» En *Historia de la vida privada (3) Del Renacimiento a la Ilustración* , de Ariès Philippe y Georges Duby , 115-158. Madrid : Grupo Santillana Ediciones , 2001.
- Contamine, Philippe. «"Las instalaciones del espacio privado: Siglos XI - XIII".» En *Historia de la vida privada (2) De la Europa Feudal al Renacimiento* , de Ariès Philippe y Georges Duby, 417-525. Madrid : Grupo Santillana Ediciones , 2001.
- De Saint-Exupéry, Antoine. *El principito*. Colombia: Edigrama, 2000.
- Donzelot, Jacques. *La policía de las familias* . Valencia : pre-textos , 1990.
- Dufour, Dany-Robert. *Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes*. Bogotá: Traducción de Pio Eduardo Sanmiguel, docente de la Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- . *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- . *Locura y democracia*. México: Fondo de cultura económica, 2002.
- École Lacanienne de Psychanalyse. «Lacan in Italia 1953-1978.» *Discurso de la universidad de Milán 12 de mayo de 1972*. Mlián: La salamandra, 1978, consultado en línea del

archivo Tout pas-tout Lacan en [http //](http://www.ecolelacanienne.net/bibliotheque.php?id=10)
www.ecolelacanienne.net/bibliotheque.php?id=10. 32-55.

Elías, Norbert. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 1987: Fondo de cultura económica, México.

Escuela Freudiana de París. «Actas de la escuela Freudiana de París.» *La Tercera*. Barcelona: Ediciones Petrei, 1980. 159-186.

François, Lebrun. «"Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal".» En *Historia de la vida privada (3) Del Renacimiento a la Ilustración*, de Philippe Ariès y Georges Duby, 79-113. Madrid: Grupo Santillana Ediciones, 2001.

Freud, Sigmund. «"Duelo y Melancolía".» En *Obras completas Volumen XIV*, de Freud Sigmund, 235- 256. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Freud, Sigmund. «"El chiste y su relación con lo inconsciente".» En *Obras completas Volumen VIII*, de Sigmund Freud, 11-225. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

Freud, Sigmund. «"La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis".» En *Los textos fundamentales del psicoanálisis, Traducción de López Ballesteros*, de Freud Sigmund, 697-702. Barcelona: Altaya, 1993.

Freud, Sigmund. «"La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis".» En *Obras completas Volumen XIX*, de Sigmund Freud, 189-198. Madrid: Amorrortu Editores, 2003.

Freud, Sigmund. «"Las neurosis y las psicosis".» En *Los textos fundamentales del psicoanálisis. Traducción de López Ballesteros*, de Sigmund Freud, 691-696. Barcelona: Altaya, 1986.

Freud, Sigmund. «"Más allá del principio del placer".» En *Obras completas*, de Sigmund Freud, 159-210. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Freud, Sigmund. «"Psicoanálisis y telepatía".» En *Obras completas Volumen XVIII*, de Freud Sigmund, 165-184. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Freud, Sigmund. «"Psicología de las masas y análisis del yo".» En *Obras completas Volumen XVIII*, de Sigmund Freud, 63-127. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.

Freud, Sigmund. «"Psicopatología de la vida cotidiana".» En *Obras completas Volumen VI*, de Sigmund Freud, 1-284. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Freud, Sigmund. «"Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria".» En *Primeras publicaciones Psicoanalíticas Obras completas Volumen III*, de Sigmund Freud, 277-290. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.

—. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza editorial, 1988.

Gélis, Jacques. «"La individualización del niño".» En *Historia de la vida privada (3) Del Renacimiento a la Ilustración*, de Ariès Philippe y Georges Duby, 293-307. Madrid: Grupo Santillana Ediciones, 2001.

- Goulemot, Jean Marie. «"Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado".» En *Historia de la vida privada*, de Philippe Ariés y Georges Duby, 341-377. Madrid: Grupo Santillana Ediciones, 2001.
- Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Bogotá : Fondo de cultura económica , 1993.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa Pensar?*. Madrid : Torra , 2005.
- Kafka, Franz. *La colonia penitenciaria*. Colombia: Panamericana, 2004.
- Lacan, Jacques. «"De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis".» En *Escritos 2*, de Jacques Lacan, 513-564. México: Siglo XXI editores, 2005.
- Lacan, Jacques. «"La dirección de la cura y los principios de su poder".» En *Escritos 2*, de Lacan Jacques, 565-626. México : Siglo XXI editores , 2005.
- Lacan, Jacques. «"La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud".» En *Escritos 1*, de Lacan Jacques, 473-509. México: Siglo XXI editores, 1984.
- Lacan, Jacques. «"Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" .» En *Escritos 2*, de Lacan Jacques, 773-807. México : Siglo XXI editores , 2005.
- . *El seminario 12 "Problemas cruciales para el psicoanálisis"*. Buenos Aires: Inédito (versión Folios 4.1), (1964-1965).
- . *El seminario 17, "El reverso del Psicoanálisis"*. México: Paidós, 1999.
- . *El seminario 2 "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica"*. Barcelona: Paidós, 1983.
- . *El seminario 3, "Las psicosis"*. Buenos Aires : Paidós , 1990.
- . *El seminario 5 "Las formaciones del inconsciente"*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- . *El seminario 6 "Del deseo y su interpretación"*. Francia: Inédito (versión Folios 4.1), 1958-1959.
- . *El seminario 8 "La transferencia"*. Buenos Aires: 2008, 2008.
- . *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*. Barcelona : Anagrama , 1977.
- Laurent, Eric. «Lacan y los discursos.» En *Lacan y los discursos*, de Eric Laurent, 11-45. Argentina: Manantial, 1992.
- Le Gaufey, Guy. *Anatomía de la tercera persona*. México: Editorial psicoanalítica de la letra, 2000.
- Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la edad media*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Lesourd, Serge. *Cómo callar al sujeto. De los discursos a las chácharas liberales. Traducción inédita del original en Francés: Commen taire la sujet? Des discours aux parloottes*

libérales. Ramonville Saint-Agne: érès, 2006. Traducción inédita: Pio Eduardo Sanmiguel A. Universidad Nacional de Colombia 2010 .

Marx, Karl. *El capital: crítica de la economía política*. Chile: Fondo de cultura económica , 1995.

—. *La contribución a la crítica de la economía política* . Moscú: Progreso , 1989.

—. *Teorías sobre la plusvalía* . México: Fondo de Cultura económica , 1980.

Melman, Charles. *El hombre sin gravedad* . Argentina: UNR, 2005.

Monsey, Josep. «"El discurso del Analista".» En *Los discursos de Lacan*, de Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 109-151. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 2007.

Monsey, Josep. «"El discurso del Analista".» En *Los discursos de Lacan. Seminario del Colegio de Psicoanálisis de Madrid*, de Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 109-133. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 2007.

Orest, Ranum. «"Los refugios de la intimidad".» En *Historia de la vida privada (3) Del Renacimiento a la Ilustración* , de Ariès Philippe y Georges Duby , 203-251. Madrid : Grupo Santillana Ediciones , 2001.

Pommier, Gerard. «"La plusvalía de Marx y el objeto a de Lacan".» En *En qué sentido el psicoanálisis es revolucionario. Conferencias de Gerard Pommier en Bogotá*, de Aldabón, 11-44. Bogotá: Aldabón, 1997.

—. *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*. Buenos Aires : Nueva visión , 2000.

Riffler-Lemaire, Anika. *Lacan*. Buenos Aires: Suramericana, 1979.

Ross, Kristin. *Mayo del 68 y sus posteriores vidas* . Madrid : Acurela , 2008.

Roudinesco, Elisabeth. *La batalla de cien años (1)*. Madrid: Fundamentos, 1988.

—. *La batalla de cien años (2)*. Madrid: Fundamentos, 1988.

Sanmiguel, Pio. «"El objeto en el lazo social".» *Revista desde el Jardín de Freud No 3, Escuela de Estudios en Psicoanálisis, Universidad Nacional de Colombia*, 2003: 14-23.

Sanmiguel, Pio. «"Requiem por una nueva pulsión",.» *Desde el Jardín de Freud, revista No Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia*, 2007: 111-118.

Sanmiguel, Pio. «"Situación del cuerpo en Internet: callejón sin salida de la teoría de la comunicación".» *Desde el Jardín de Freud, Revista de psicoanálisis*, 2002: 110-118.

Shelley, Mary. *Frankenstein*. México: Tomo, 2008.

Sol, Aparicio. «"El discurso de la histérica".» En *Los discursos de Lacan. Seminario del Colegio de Psicoanálisis de Madrid*, de Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 69-91. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 2007.

Wajcman, Gerard. *El objeto del siglo*. Buenos Aires : Amorrortu , 2001 .

Web:

CNN: Proyecto libertad, “Fin a la esclavitud”: <http://www.youtube.com/watch?v=lgmLQx6qsgY> (consultado 17 de enero de 2012: 9:00am)

El País, <http://www.elpais.com.co/elpais/internacional/noticias/frases-celebres-steve-jobs> (consultado 16 de diciembre de 2011 : 9 :00pm)

Documental: “El siglo del individualismo” de la BBC de Londres: http://www.youtube.com/results?search_query=el+siglo+del+individualismo+completo&oq=el+siglo+del+individualismo&aq=2&aqi=g4&aql=&gs_sm=1&gs_upl=686l2978l0l5661l14l12l0l6l6l3l926l2034l0.3.0.2.6-1l6l0, (consultado 17 de enero de 2012: 10:00am)

Cuerpos alterados <http://www.youtube.com/watch?v=4vJWSY1Dkv4> (consultado 10 de mayo de 2012: 11:20am)

La larga duración <http://es.scribd.com/doc/15000122/Braudel-La-larga-duracion> (Consultado 18 de agosto de 2012: 11:30am)

<http://es.wikipedia.org/wiki/Tesis> (consultado 8 de agosto de 2012 1:00pm)

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK: El cine, espejo de censuras e ideologías, Verónica Chiaravalli 02.05.2004, LA NACION. Domingo 2 de mayo de 2004. <http://www.lacan.com/Žižek-cine.htm> (consultado el 20 de agosto de 2012 8:00am)

Filmografía:

Ágora, [Película] Alejandro Almenábar, producción Telecinco Cinema/ Mop Producciones/ Himenóptero, España 2009. (129 min)

Black Swan, [Película] Darren Aronofsky, producción Fox Searchlight Pictures, Estados Unidos 2011 (109 min)

Blade Runner, [Película] Ridley Scott, producción Warner Bros. Pictures, Estados Unidos, 1982 (112 min)

Crash, [Película] Paul Haggis, (traducida al español como historias cruzadas) producción Lions Gate Films, Estados Unidos 2004. (115 min)

El diario del Ron, [Película] Bruce Robinson, producción Warner Independent Pictures/ GK Films/ Infinitum Nihil/Dark & Stormy Entertainment/ FilmEngine, Estados Unidos, 2011 (120 min)

El origen [Película] Christopher Nolan, producción Warner Bros. Pictures/ Legendary Pictures/ Syncopy Production, Estados Unidos 2010 (148 min)

eXistenZ, [película] David Cronenberg, producción Coproducción Canadá-EEUU; Alliance Atlantis/ Serendipity Point Films/ Natural Nylon Entertainment Canadá 1999. (97 min)

Fight Club, [Película] David Fincher, Productora Fox 2000 Pictures/ Regency Enterprises/ Linson Films, Estados Unidos 1999 (139 min)

Hysteria, [Película] Stephen Dyer, Jonah Lisa Dyer, producción Informant Media / Beachfront Films / Forthcoming Productions, Reino Unido, 2011 (100 min)

Identity [Película] James Mangold, producción Columbia Pictures, 2003. (90 min)

La comunidad, [Película] Alex de la iglesia, productora Lolafilms, España 2000. (107 min)

Limitless (Dark Fields) [Película] Neil Burger, producción Rogue/ Relativity Media, Estados Unidos 2011 (105 min)

Los ojos de Julia, [Película] Guillem Morales, producción Rodar y Rodar/ Televisió de Catalunya, España 2010. (112 min)

Manderlay [Película] Lars Von Trier, producción Zentropa, Dinamarca, 2005. (139 min)

Melancholia, [Película] Lars Von Trier, Coproducción Dinamarca-Alemania-Suecia; Zentropa Entertainments/ Memphis Film/ Slot Machine/ Zentropa International Köln/ BIM Distribuzione/ Eurimages/ Trollhättan Film AB/ arte France Cinéma, Dinamarca, 2011 (136 min)

Memento, [Película] Christopher Nolan, producción Newmarket/ Summit Entertainment, Estados Unidos, 2000. (115 min)

Réquiem por un sueño, [Película] Darren Aronofsky, producción Artisan Entertainment/ Thousand Words, Estados Unidos 2000. (102 min)

The Help, [Película] Tate Taylor, (traducido al español como “Criadas y señoras” o “Historias cruzadas”), producción Michael Barnathan, Chris Columbus y Brunson Green, Estados Unidos 2011 (138 min)

The Island [Película] Michael Bay, producción DreamWorks Pictures/ Warner Bros. Pictures , Estados Unidos, 2005 (127 min)

The King's Speech [Película] Tom Hooper, Coproducción GB-Australia; UK Film Council/ The Weinstein Co./ Momentum Pictures/ Aegis Film Fund/ Molinare London/ Filmnation, Reino Unido, Entertainment 2011. (118 min)

The Matrix [Película] hermanos Wachowsky, producción Warner Bros/ Village Roadshow Pictures/ Groucho II Film Partnership. Productor: Joel Silver, Estados Unidos, 1999. (131 min)

The Matrix Revolutions, [Película] Hermanos Wachowski, producción Warner Bros. Pictures, Estados Unidos 2003 (130 min)

The Truman Show, [Película] Peter Weir, producción Paramount Pictures, Estados Unidos, 1998. (102 min)

V for Vendetta, [Película] James McTeigue, producción Hermanos Wachowski, Estados Unidos, Reino Unido y Alemania, 2005 (132 min)